Consecutio Temporum

Rivista critica della postmodernità

Dal postmoderno all'ipermoderno

Numero 4 - Aprile 2013

Direttore editoriale:
Roberto Finelli

Redazione:
Sergio Alloggio, Alessandra Campo, Massimo Capitti, Mico Capasso, Valerio Carbone, Cristina Corradi, Lorenzo Dorelli, Michela Russo, Jamia Mascat, Oscar Oddi, Emanuele Profumi, Franscesco Toto.

Comitato scientifico di referaggio:
Jacques Bidet (Paris X), Giovanni Bonacina (Univ. Urbino), Giorgio Cesarale (Univ. Roma - La Sapienza), Lars Lambrecht (Univ. Hamburg), Mario Manfredi (Univ. Bari), Pierre-François Moreau (ENS-Lyon), Mario Pezzella (Scuola Normale - Pisa), Emmanuel Renault (ENS-Lyon), Stefano Petrucciani (Univ. Roma - La Sapienza), Pier Paolo Poggio (Fondazione Micheletti - Brescia), Massimiliano Tomba (Univ. Padova).

Progetto grafico a cura di Valerio Carbone

ISSN: 2239-1061
Aut. Trib. Roma n. 68/2011

www.consecutio.org

NUMERO 4 - APRILE 2013

a cura di Roberto Finelli e Francesco Toto

R. Finelli, F. Toto, *Editoriale: Dal postmoderno all'ipermoderno* (p. 4)

HEGELIANA

E. Rennault, *Dewey, Mead e il concetto hegeliano di riconoscimento* (p. 8)
F. Neuhouser, *Rosseau e Hegel: due concetti di riconoscimento* (p. 21)
I. Testa, *Philia e azione sociale. Da Aristotele a Hegel* (p. 33)

MARXIANA

E. Profumo, *Gli spettri della rivoluzione. Badiou, Rancière e Žižek sulla creazione politica* (p. 43)
M. Pezzella, *La "breccia". Tra Kafka ed Arendt* (p. 83)

FREUDIANA

'notes per la psicoanalisi': presentazione di una nuova rivista psicoanalitica (p. 107)
A.M. Sassone, *Quali nomi per un Presidente? Alcune note a margine* (p. 109)
M. G. Minetti, *Un singolare plurale: il processo di soggettivazione tra intrapsichico e interpsichico* (p. 112)
B. Ben-Or, *Cercando un altro Feldenkreis tra Cabbalàh e Psicoanalisi* (p. 121)
C. Leguil, *De l'être à l'existence. L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan* (p. 148)

STORIA DELLE IDEE

F. Di Fazio, *Percezione, rappresentazione e memoria nella filosofia di Bergson* (p. 167)
E. Mainetti, *La lezione kantiana sulla "Psychologie"* (p. 205)
L. Delia, *I filosofi e il duello: dallo 'Spirito delle leggi' alla 'Enciclopedia'* (p. 245)
L. De Rohan Chabot, *La reconnaissance chez Hutcheson* (p. 256)
F. Toto, *Amicizia, gelosia e gratitudine nell'«Etica» di B. Spinoza* (p. 270)
M. Biscuso, *Morte o rinascita degli esercizi spirituali? Le Meditationes di Descartes nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot* (p. 289)
P. Drieux, *Le désir de se revancher. Descartes et la reconnaissance* (p. 305)

LESSICO DELLA POSTMODERNITA'

Il manifesto convivialista (p. 316)
S. Alloggio, *"Questa testa di Medusa dentro". Politiche della delegittimazione ne 'Il dissidio' di J.-F. Lyotard* (p. 321)
A. Campo, *Dall'onnipotenza al contatto: due letture femminili del riconoscimento hegeliano* (p. 358)
C. Lo Iacono, *Parole che contano: vulnerabilità narratività obbligazione in Judith Butler* (p. 390)

RECENSIONI, DISCUSSIONI E AUTOCRITICHE

C. M. Fabiani, *"Il sistema di Hegel", a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, pp. 822* (p. 403)
G. Bottos, *M.M.H.Jamila, "Hegel a Jena. La critica dell'astrazione", Pensa Multimedia, Lecce 2011.* (p. 408)
O. Oddi, *"Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx"* (p. 415)
G. Campanella, *Etienne Balibar, "Gli orizzonti della cittadinanza"* (p. 419)

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

EDITORIALE

Dal postmoderno all'ipermoderno

Roberto Finelli - Francesco Toto

1. Che l'ideologia e la cultura del postmodernismo – quale cancellazione della realtà a favore dell'artefatto e dell'immateriale – stia definitivamente esaurendosi, dopo aver esercitato la sua egemonia per circa un quarantennio, comincia ad essere percezione diffusa, acquisita in termini di esperienza emotiva ed esistenziale, prima che riflessa in consapevolezza critica e teorica.

I miti della fine della storia e dei conflitti, del valore del frammento in opposizione alla totalità e al sistema, del primato del linguaggio e dell'interpretazione, della cancellazione della realtà ad opera del virtuale, sono crollati ad opera della realtà stessa e della sua lezione che ha intensificato la *modernità* del capitalismo nell'*ipermodernità* di un capitalismo globale che si propone come unica forma possibile di vita, pur nella dilatazione a «mondo» delle sue scissure, depredazioni e contraddizioni.

Nella sua versione ipermoderna, definita da una unificazione dura e terribile delle condizioni materiali di vita, ma spogliata dell'ideologia del progresso e di uno sviluppo sostenibile ed estendibile a tutti che lo accompagnava nella modernità, il capitalismo palesa oramai il fallimento di un'intera generazione di intellettuali. Una generazione che ha osannato la raffinatezza dell'immagine e del virtuale rimuovendo lo svuotamento generalizzato che andava erodendo il vivere e il sentire degli individui, e preferito civettare con un «Altro» maiuscolo e metafisicamente inafferrabile piuttosto che indagare e circoscrivere criticamente quel soggetto impersonale ed altro che è costituito dall'astrazione del capitale, e che sempre più si affermava come il vero soggetto esclusivo dell'accadere storico e della totalità delle nostre esperienze personali.

Con la caduta del Muro di Berlino e del fordismo sovietico e con il trionfo dell'economia leggera e postfordista, delle nuove tecnologie informatiche, dell'investimento sempre più forte nel

capitale finanziario, è stato facile, per l'intellettuale, stabilire che il pensiero non avrebbe potuto essere che 'debole', privo di centri e luoghi di senso gerarchicamente privilegiati. Ogni ricostruzione critica dei nessi sistemici e totalizzanti di una realtà tendenzialmente unitaria e globale doveva essere abbandonata in nome della decostruzione e della moltiplicazione differenzialista, di un'ermeneutica consegnata al *multiversum* e alla relativizzazione del senso, alla polisemia del significante, in un percorso mai concludibile che non solo si sottraeva ad ogni funzione identificante, ma che con l'identità lasciava cadere la necessità e la possibilità di scelte di campo e del conflitto.

Accanto e in opposizione all'intellettualità sofisticata e suntuosa dei pochi pastori del postmoderno, però, la rivoluzione informatica del capitale postfordista metteva in campo, come condizione di massa e dei più, la vera figura dell'intellettuale ipermoderno, condannato a un sapere non di radicamento e approfondimento ma di superficie, con un grado minimo e soffuso d'interdisciplinarità, con una destinazione lavorativa altamente variabile e fungibile, e proprio perciò capace di interagire con le macchine dell'informazione e interpretare/eseguire schede e disposizioni di lavoro più o meno formalizzate.

L'adesione dell'intellettualità colta e prevalentemente accademica al mito della *grande potenza del linguaggio*, dell'autorefenzialità della sfera comunicativa, della sua assenza di riferimento a qualsiasi realtà materiale ed extralinguistica, si è associata, con effetti storico-sociali assai maggiori, allo sviluppo di una forza-lavoro intellettuale e di massa, pronta a subire in modo passivo il rovescio di quel mito, ossia l'asservimento della propria mente ai programmi e ai comandi di lavoro depositati nella memoria artificiale ed alfa-numerica della macchina dell'informazione.

E non è un caso che in Italia questa concordia di opposti tra intellettualità dei pochi e intellettualità dei molti, volta alla produzione del nuovo lavoratore della conoscenza, si è concretizzata in una invereconda riforma dell'Università che, con l'appoggio se non con l'entusiasmo di buona parte dei docenti universitari, ha sottratto, soprattutto alla cultura umanistica, ogni profondità e coerenza di formazione, per dar luogo ad una mente 'liquida e debole', fatta di una congerie di nozioni, incapace di una interiorizzazione soggettiva dell'esperire, e pronta proprio per questo a dialogare in modo acritico e spersonalizzato con la tecnologia dell'informazione.

2. Restituendo in modo drammatico pregnanza e valore alla durezza della realtà materiale, all'esasperazione e alla crisi dell'economico, oggi l'ipermodernità esautora l'ideologia postmodernista e ci esorta a considerare la produzione di linguaggio non più nella sua autonomia bensì come intrinsecamente connessa ad altre produzioni di socialità e ai loro statuti, non strutturati e ordinati linguisticamente.

Noi – e questo è il progetto culturale più proprio di «Consecutio temporum» – non vogliamo tornare al moderno. Non solo perché ciò sarebbe impossibile. Ma anche e soprattutto perché del postmoderno intendiamo accogliere tutto quanto ha esplorato e ci ha insegnato di nuovo e prezioso: nel verso di una complicanza e arricchimento di prospettive, di innovamento di categorie interpretative, di messa in rilievo di nuove modalità della relazione umana, sia dal lato intersoggettivo che da quello intrapsichico ed emozionale. Vogliamo accogliere cioè tutto quanto il postmodernismo e il pensiero debole ci ha consegnato nella direzione di una nuova delineazione dell'umano, emancipata da quella bisognosità meramente materiale e da quell'antropologia della penuria in cui troppo spesso l'aveva confinata la cultura del moderno, con la sua predilezione per i grandi aggregati e una teoria della relazione fondamentalmente esaurita nella lotta e nella contraddizione delle classi.

Pur nell'estremizzazione e nella forzatura della sua argomentazione di fondo sulla morte del soggetto, il postmodernismo costituisce un valido antidoto contro le facili presupposizioni mi-

tologiche della vecchia antropologia marxista, col suo materialismo semplicistico e fusionale, l'autocelebrazione e autorassicurazione dell'umano, la sua propensione a proiettare solo nell'esteriorità del nemico ogni pulsione negativa e distruttiva armata. Un antidoto per non tornare a una soggettività troppo ingenuamente presupposta e troppo semplicisticamente delineata nel suo facile transito, senza problema alcuno, dall'individuale al collettivo e dal pubblico al privato, quasi che la comunanza materiale ed economica –l'identità di classe, appunto– bastasse a risolvere in sé tutti i motivi e i temi di vita dell'individualità umana; quasi che i rapporti sociali −come ha suonato e preteso la celebre sesta tesi marxiana su Feuerbach , e a partire di lì tutta l'antropologia del marxismo storicistico, inclusa l'opera nobile di Antonio Gramsci− esaurissero veramente e fino in fondo l'esistenza dell'essere umano.

Dopo il tempo della liquidità e della moltiplicazione di piani, è giunto il tempo di tornare a valorizzare la funzione della sintesi, proprio perché a diventare sempre più sintetica è la capacità dell'economico di penetrare e pervadere ogni residuo spazio di vita, sostituire il rapporto quantificato e mediato dal denaro ad ogni altro tipo di relazione, dilatarsi e farsi mondo unificando l'intero genere umano a macchia di leopardo attraverso la violenza delle sue polarizzazioni.

Riproporre il valore della sintesi, sia per la vita del soggetto individuale che per il possibile ed auspicabile formarsi di una soggettività collettiva, implica però una capacità, teoretica e pratica, di stringere insieme identità e differenza, relazione con il proprio sé e relazione con l'altro di sé, conoscere e sentire, pensiero logico-discorsivo ed esistenzialità prelogica ed emozionale.

3. Prima di cadere nella reificazione del linguaggio −nella ipostatizzazione della Negazione/Nulla− e dar luogo a una *Scienza della logica* metafisicizzata, Hegel aveva argomentato che il bisogno della filosofia nasce dalle scissioni e dalle contraddizioni della vita individuale e collettiva, e quindi dalle passioni e dai tormenti della storia. E che la riunificazione di queste scissure –ossia la produzione di quello che definì l'Assoluto– deve compiersi secondo le movenze e le vicende interiori di ciascuno degli opposti, che nella separatezza ostile e nell'esclusione dell'altro da sé non possono far altro che precipitare in una vita patologicamente sofferta ed esposta alla dissipazione della cattiva infinità. Dunque senza presupporre Assoluti e Fondamenti originari, che costringano la storia degli esseri umani nella gabbia di una filosofia della storia, ma appunto mettendo in campo una filosofia dell'unificazione che muova dall'intrinsecità degli opposti medesimi e non dalla violenza sintetica ed unificante di un Terzo. E che quell'unificazione può procedere, *senza violenza né dominio* dell'uno sull'altro o di un terzo unificatore, solo attraverso una quadruplicazione dei termini opposti, e a condizione che ciascuno dei due si faccia l'intero, riconoscendo che l'altro, anziché esterno ed opposto, è invece intrinseco e parte costitutiva della propria identità.

Per dire cioè che nello Hegel di Francoforte e di Jena è emersa, poi non sufficientemente sviluppata, una teoria dell'emancipazione che riusciva a vedere nelle pratiche complesse del 'riconoscimento' un'ipotesi di fuoriuscita dal nesso Rivoluzione francese-Terrore, ossia dal nesso pratica rivoluzionaria-azione violenta.

Per questa motivazione di fondo, di un processo di trasformazione storica senza violenza, «Consecutio temporum» continua a dedicare anche il suo numero quattro alla tematica del riconoscimento.

Il rilievo che questo paradigma, antropologico, sociale ed etico-politico, continua ad occupare in un modo che sembra ormai permanente nel dibattito attuale delle scienze umane, come l'abbondanza del materiale che è giunto alla nostra redazione, ci hanno esortato alla pubblicazione di un altro numero dedicato alla stessa tematica del precedente.

Abbiamo già indicato nel numero precedente (cfr. l'editoriale del numero 3) quanto la tematica del riconoscimento, sopratutto nell'ambito della tradizione del marxismo e della teoria critica della Scuola di Francoforte, abbia costituito l'esito di una necessità improrogabile di cambiamento di paradigma teorico. Di fronte all'antropologia della bisognosità solo materiale su cui si era fondata la filosofia sociale e politica del marxismo era infatti divenuto imprescindibile rivendicare la centralità nella costituzione del soggetto umano non solo dei bisogni corporei-materiali, ma anche di un desiderio di riconoscimento della più propria individualità che valesse per ciascuno a favorire e a garantire un'individuazione irriducibile ad ogni misura comune. Così l'etica del riconoscimento è nata, almeno in ambito francofortese, prima con Habermas e poi e sopratutto con Axel Honneth proprio per far uscire la tradizione del marxismo e del pensiero critico da un'antropologia arcaica, incapace di mettere a fuoco la determinazione relazionale del desiderio di essere riconosciuti, accolti e valorizzati nella più propria e irrepetibile individualità di esistenza. Un bisogno/desiderio, la cui rimozione, generata dalla miopia dello sguardo di Feuerbach e del giovane Marx verso l'icona hegeliana, avrebbe generato molte delle rigidità e dei disastri del marxismo teorico.

Affermare la legittimità e la centralità del desiderio di riconoscimento accanto all'istanza corporea e materialistica del bisogno non può significare però, per «Consecutio temporum», assentire alla radicalità di quel dualismo tra bisogno e desiderio la lezione di Kojève ha estratto dalla *Fenomenologia di Hegel*, e di lì ha consegnato a buona parte della cultura francese e contemporanea. Perché non ci è mai sembrato fecondo operare nell'ambito dell'antropologia filosofica e delle scienze umane in generale con quella distinzione cosi rigida tra desiderio di sé e desiderio dell'altro, tra corpo e mente, tra natura e cultura, tra individualità biologica e identità sociale, tra finito e infinito che il pensatore russo-francese ha tratto dalle pagine hegeliane dell'autocoscienza, con una lettura poco meditata e poco mediata alla luce delle altre sezioni dell'opera, in particolare di quelle argomentazioni che precedono e fondano la concettualizzazione della vita come infinita.

Da quella dicotomia kojeviana, che traeva ispirazione dalla guerra mossa dalla *differenza ontologica* di Heidegger contro la *dialettica* di Hegel e di Marx, sono derivate molte cose e molti pensieri, tutti iscritti in una comune diffusione e dilatazione del paradigma dualista: inconscio contro conscio, differenza contro identità, frammento contro totalità, evento contro storia. Fino a giungere a quella scissione lacaniana tra godimento e desiderio, tra soddisfazione del corpo ed esposizione all'Altro, che, oltre a richiudere il cerchio con l'iniziazione heideggeriana dell'ex-sistenza come relazione all'assolutamente Altro dell'Essere, sembra riproporre la spiritualità romantica della nostalgia e della ricerca infinita di un oggetto eternamente sfuggente e del permanente stato d'insoddisfazione che ne deriva.

Per «Consecutio temporum», invece, l'unica via proponibile appare essere quella, dialettica, della mediazione e del superamento dei dualismi e delle scissioni. In un recupero di tutti i piani nuovi ed originali che la cultura del Novecento, nelle sue diversissime voci, ha scoperto e indagato, ma appunto ricondotti ad un piano sistematico d'integrazione, in cui il riconoscimento attivo e passivo −e la trama dei vari istituti e modi della relazione che esso implica− non significhi denegazione od omologazione di un sé individuale, bensì la sua valorizzazione, nel perseguimento del suo più proprio progetto di vita, proprio attraverso la mediazione e la facilitazione messa in atto da un intero ambito antropologico-culturale e sociale.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Dewey, Mead e il concetto hegeliano di riconoscimento

Emmanuel Renault

ABSTRACT: *Instead of trying to actualize a Hegel read through Mead's eyes, exactly as Honneth has proposed to do it, this article proposes to contextualize Mead read through the lens of pragmatic Hegelianism developed by Dewey and Mead. Dewey elaborated the main ideas of his pragmatism not against Hegel but through his philosophy, and particularly during the phase of his collaboration with Mead in Chicago. The first part of this article focuses on the nature and the role of the connections to recognition in the Hegelian phase of Dewey and Mead's pragmatism. The second part seeks to resituate the classic themes of Mind, Self and Society in a Hegelian context. The third and last part examines how Dewey had to use the problematic of recognition not only in the domain of social psychology but also in moral philosophy and political theory.*

Tra i diversi fattori che alimentano l'interesse nei confronti della psicologia sociale meadiana svolge oggi innegabilmente un ruolo il modo in cui Honneth si è appoggiato a Mead per attualizzare la teoria hegeliana del riconoscimento[1]. Anziché cercare di attualizzare Hegel leggendolo attraverso una lente meadiana, si potrebbe tentare invece di contestualizzare Mead attraverso una lente hegeliana. Ciò cui ci stiamo riferendo altro non è che l'hegelismo di Dewey. Secondo un'idea a lungo diffusa Dewey avrebbe rotto con l'idealismo hegeliano al più tardi all'inizio degli anni 1890 e questa rottura gli avrebbe permesso di avvicinarsi progressivamente alle posizioni pragmatiste che inizia difendere alla fine degli anni 1890. Alcune pubblicazioni recenti hanno però mostrato come durante la sua fase pragmatista (dal 1896-1897 al 1910 circa), che corrisponde grossomodo al periodo di Chicago e alla collaborazione con Mead, Dewey sia invece rimasto apertamente hegeliano[2]. Ora, tra i molti elementi che Dewey riprende da Hegel, l'idea di una costituzione intersoggettiva dell'individualità sembra svolgere un ruolo determinante. Ripartire dall'hegelismo di Dewey e di Mead permette quindi di individuare le questioni che hanno consentito a entrambi di attribuire importanza al tema del riconoscimento. Ciò permette inoltre di comprendere in maniera genetica i differenti usi che hanno coinvolto questo tema una volta conclusa la fase hegeliana. All'interesse filologico di tale procedere contestualizzante e genetico si aggiungono altresì alcuni effetti di chiarimento rispetto al dibattito contemporaneo. Dewey e Mead hanno proposto un'interpretazione pragmatista di

Hegel che da un punto di vista generale si oppone per vari aspetti all'interpretazione neopragmatista sviluppata oggi da R. Brandom[3], e che, riguardo al riconoscimento, sarebbe piuttosto da avvicinare alla posizione sostenuta da A. Honneth.

Innanzitutto ci concentreremo sulla fase hegeliana del pragmatismo di Dewey e Mead e cercheremo quindi di chiarire il ruolo svolto dai loro riferimenti al riconoscimento. Dopodiché cercheremo di ricollocare i temi classici di *Mind, Self and Society* in tale contesto hegeliano. Da ultimo vedremo come Dewey ricorra alla problematica del riconoscimento non solo nell'ambito della psicologia sociale ma anche in quello della filosofia morale e della teoria politica.

Dewey e Mead hegeliani

Diversi studi hanno stabilito che la fase hegeliana di Dewey si prolunga fino alla fine del primo decennio del XX secolo e che ciò che distingue il suo pragmatismo da quello di Pierce e di James deve molto a metodi di provenienza hegeliana[4]. Fino al 1905, data del suo trasferimento alla Columbia, Dewey si dichiara hegeliano. Così nell'articolo *The Knowledge Experience Again*, scrive «sono abbastanza hegeliano da pensare che la conoscenza "perfetta" (e le sue connotazioni intellettuali e logiche) non sia una conoscenza» (MW 3: 179). Sempre nel 1905, questa volta in un articolo contenuto in *The Influence of Darwin on Philosophy* (1910), che è anche il suo intervento inaugurale in qualità di presidente all'*American Philosophical Association*, afferma: «non è questa la sede per addentrarsi nella complessa esegesi hegeliana, ma la subordinazione dei significati logici e delle esistenze meccaniche al *Geist*, alla vita nel suo movimento di dispiegamento, dovrebbe risultare da ogni interpretazione non distorta di Hegel. In ogni caso vorrei riconoscere il mio debito nei confronti di Hegel per quel che concerne le idee avanzate in questo articolo, il che non significa che esse rappresentino le intenzioni di Hegel stesso» (*Beliefs and Realities*, MW 3: 86). Si può concludere quindi che tutto ciò che nella critica è stato associato una rottura definitiva con Hegel è invece, stando alle parole di Dewey, già presente in Hegel stesso: a) la psicologia funzionalista, che il filosofo ritiene di trovare e di poter sviluppare meglio a partire da Hegel piuttosto che da James[5]; b) la teoria dell'arco riflesso che riduce gli stimoli a momenti interni a un processo, in cui fa riferimento a una concezione del processo che in una lettera a James considera come hegeliana[6]; c) infine, nell'articolo del 1908 intitolato *Intelligence and Morals*, una delle conseguenze filosofiche del darwinismo, vale a dire la sostituzione di un'ontologia fissista aristotelica con un'ontologia processuale, è anch'essa attribuita a Hegel che «eleva l'idea di processo al di sopra di quelle dell'origine fissa e dei fini fissi» (MW 4: 43).

I testi della prima fase pragmatista di Dewey in cui si riferisce positivamente a Hegel, dal 1896 (data dell'articolo sull'arco riflesso) al 1910 (quando pubblica *The Influence of Darwinism on Philosophy*)[7], indicano che da Hegel egli riprende un'ontologia, un'antropologia, una psicologia, un'epistemologia, una filosofia sociale e una concezione della filosofia[8]. Sul piano ontologico Hegel è lodato per aver riconosciuto la dimensione processuale della realtà, per la sua esortazione al superamento di tutti i dualismi e per la sua affermazione della realtà delle relazioni. Gli elementi valorizzati da un punto di vista antropologico sono, da un lato, la tesi dell'unità di spirito e natura e la definizione dello spirito come ripresa riflessiva del processo vitale della natura, dall'altro la tesi dell'unità di anima e corpo e l'idea di abitudine come trasformazione della natura corporea e riappropriazione attraverso lo spirito della propria natura. Dal punto di vista psicologico ciò cui è attribuita maggiore importanza in Hegel sono la critica della psicologia delle facoltà,

l'identificazione dello spirito con un insieme di attività, la tesi secondo cui l'insieme delle attività intellettuali e pratiche sono strumenti di affermazione della libertà (che è l'essenza dello spirito), e infine, correlativamente, un rifiuto della tesi intellettualistica che fa dipendere il valore della conoscenza dalla sua indipendenza rispetto a ogni motivo affettivo e ogni finalità pratica. Si giunge così ad attribuire a Hegel una psicologia funzionalista (la stessa che doveva prendere in considerazione James) e una critica pragmatista dell'intellettualismo che nella storia della filosofia sarebbe appunto ciò che caratterizza maggiormente Hegel (MW 3: 86). I riferimenti epistemologici positivi a Hegel sono meno diretti e meno espliciti ma sono altrettanto numerosi. Hegel è lodato in particolare per una concezione della filosofia che si pone l'obiettivo di rendere conto dell'esperienza e che si sforza di concepire il pensiero come un compimento delle energie della vita sociale in grado di ricadere sulla stessa vita sociale per migliorarla. Le *Lezioni* del 1897 rilevano così che la filosofia hegeliana subordina le questioni epistemologiche alle questioni etiche e politiche[9]. Esse presentano la filosofia hegeliana come una filosofia dell'esperienza e sottolineano che il valore del pensiero dipende in Hegel dal fatto che «lascia parlare i fatti», e che questa è la «più alta concezione del valore del pensiero» (1897, 95). Hegel è presentato come «*a great actualist*», in quanto per Hegel il valore di un'idea dipende da una realizzazione esterna (1897, 97). Ancora nel 1908, nel saggio *Intelligence and Morals*, Dewey spiega che l'identificazione del reale e del razionale ha come obiettivo quello di «presentare l'ordine sociale e morale come una qualcosa in divenire» e di «localizzare la ragione da qualche parte nei conflitti della vita» (MW 4: 43).

Il punto che ci interessa in questa sede riguarda la filosofia sociale. Ciò che sembra particolarmente valorizzato in Hegel è il tentativo di riconciliare una concezione della libertà con una concezione dell'individualità fondata nella natura e nelle istituzioni (1897, 113). Dewey si riferisce in realtà alle differenti tesi che si iscrivono nell'architettura della *Filosofia dello spirito*: 1) la tesi di uno spirito che riflette e trasforma la propria natura in una "seconda natura"; 2) la teoria del primato dello spirito oggettivo (le regole dell'agire divenute consuetudini e le istituzioni) rispetto allo spirito soggettivo (lo spirito individuale che pensa e agisce) e in particolare rispetto all'unità di corpo e anima su cui poggia (lo spirito naturale); 3) la tesi del primato della *Sittlichkeit* (la moralità incarnata nei costumi e nelle istituzioni) sulla *Moralität* (la coscienza morale del dovere); 4) l'idea secondo cui il mondo sociale deve essere governato dal diritto della libertà a realizzarsi; 5) la tesi secondo cui il mondo dello spirito oggettivo trova il suo fondamento nel movimento di una storia concepita come processo di educazione-formazione (*Bildung*) e affermazione progressiva di una libertà realizzata e riconciliata.

L'Hegel di Dewey è un filosofo che ha compreso il ruolo formativo delle istituzioni, la loro capacità di trasformare la natura animale dell'uomo e di formare le abitudini che costituiscono le basi della vita psichica e della vita morale. Ne risulta che «nella sua filosofia, la coscienza morale dell'individuo altro non è che una fase del processo di organizzazione sociale» (EW 4: 147)[10]. La tesi secondo cui la capacità di agire moralmente dipenda dal contesto istituzionale della condotta è solidale, in Hegel come in Dewey, con il primato della politica sulla morale[11]. Si tratta in questo caso di temi che Dewey non abbandonerà mai, come testimoniano le numerose critiche che rivolgerà ai tentativi di dissimulare i fattori sociali dei problemi morali, e come testimonia anche l'importanza che egli attribuirà agli effetti educativi delle istituzioni. L'idea della *Sittlichkeit*, in quanto contesto dei costumi e delle istituzioni che permettono la realizzazione della libertà, è determinante anche nella descrizione deweyana della democrazia come "etica" o "cultura" piuttosto che come quadro istituzionale di un regime costituzionale[12].

In Hegel questi temi sono inscindibili dal fatto che la *Sittlichkeit* si produce nella storia intesa come processo di *Bildung*[13] e dal fatto che vi produce differenti effetti di formazione-educazione.

Come la vita psichica e sociale si fonda sulla fissazione, nella forma delle abitudini sedimentate, di un processo educativo sviluppato nella storia, allo stesso modo all'educazione è così conferito un ruolo decisivo per le differenti forme di realizzazione della libertà, compresa la sua forma politica. Il significato inglobante dato da Dewey all'educazione in *Education and Democracy* e il fatto che a volte presenta l'educazione come il problema filosofico più importante, resterebbero incomprensibili senza rendere conto di questo «residuo hegeliano permanente»[14].

Dewey elabora le prime formulazioni della tesi della costituzione sociale dell'individualità partendo dal tema del primato dello spirito oggettivo sullo spirito soggettivo. L'*Etica* del 1908 attribuisce a Hegel una concezione istituzionalista che pone l'accento sulla dimensione sociale dell'individualità (MW 5: 207-208). Dewey non abbandonerà mai questa idea che si troverà invece riformulata nella tesi del primato del sociale, considerato come una «categoria inclusiva», nell'articolo "Social as a Category"[15]. Un aspetto particolare di questa tesi concerne la costituzione sociale dell'autocoscienza (MW 5: 388). Qui riprende anche l'idea che il riconoscimento reciproco e universale è essenziale alla realizzazione della libertà individuale (MW 5: 389).

Nello stesso periodo l'uso che Mead fa di Hegel è del tutto comparabile. Meritano particolare attenzione a tal proposito due articoli, *Suggestion Toward a Theory of the Philosophical Discipline*[16] e la recensione di D'Arcy intitolata *A New Criticism of Hegelianism: Is It Valid?*[17]. Nel primo articolo Mead ricorre a Hegel per proporre una sistematizzazione delle discipline filosofiche; una sorta di riscrittura pragmatista dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* che prova fino a che punto il pragmatismo delle origini era ben lungi dall'essere unanimemente ostile al pensiero sistematico. Nel secondo articolo s'impegna in una difesa generale del metodo dialettico e sottolinea l'importanza della concezione dello spirito oggettivo interpretandolo come una teoria sociale del sé. Inoltre, sebbene il riferimento a Hegel sia meno esplicito, conviene prendere in considerazione anche un altro articolo ("The Working Hypothesis in Social Reform") e un'altra recensione[18] (della *Psychologie du socialisme* di Le Bon) del 1899.

L'interpretazione meadiana di Hegel è caratterizzata da un orientamento non metafisico, dall'interpretazione della realtà come processo, dalla concezione non dualista dei rapporti di natura e spirito, così come dalla tesi del primato del sociale rispetto all'individuale. L'interpretazione non metafisica di Hegel è chiaramente diretta contro l'idealismo britannico. Mead rileva che «l'hegelismo non può essere ridotto a un sistema metafisico che sostituisce la categoria del soggetto a quella della sostanza» e mette l'accento sulla novità della concezione hegeliana della filosofia: «la filosofia diventa un metodo di pensiero piuttosto che una ricerca di entità fondamentali» (NCH, 87). I temi hegeliani che permettono di giustificare questa interpretazione sono quelli presenti anche in Dewey, vale a dire l'identificazione dell'essere con l'effettualità, la critica della problematica della cosa in sé e la definizione della filosofia come ricostruzione razionale dell'esperienza: «La realtà risiede nell'esperienza immediata, e in essa deve essere ricercata. Il pensiero può solamente renderci coscienti del modo in cui agiamo e darci il vantaggio di una tecnica cosciente. Quando Hegel sostituì un metodo alla cosà in sé, si è immesso nella stessa strada intrapresa dalle scienze fisiche abbandonando la sostanza metafisica, o atomi democritiani, per dedicarsi alle leggi del movimento» (NCH, 89). Nell'articolo sistematico questa interpretazione non metafisica di Hegel si inscrive in una critica generale della metafisica, poiché questa è caratterizzata da un metodo che consiste nel fornire una soluzione illusoria ai problemi incontrati nell'esperienza, negando la realtà a una parte della situazione problematica (per esempio ai mezzi di distinzione come l'essenza e la parvenza) (STT, 4-5). Mead si ispira chiaramente alla critica hegeliana dei dualismi metafisici così com'è sviluppata nella *Dottrina dell'essenza*, ed è in senso hegeliano che è portato all'idea che l'esperienza deve essere considerata come una totalità di

elementi in relazione o come un sistema organico: «questo mondo è un tutto organico di cui non si può cambiare alcuna parte necessaria senza cambiare il tutto» (STT, 9). Allo stesso modo in Dewey le considerazioni epistemologiche sono affrontate dal punto di vista di una critica del dualismo soggetto-oggetto (che l'oggetto sia una cosa fisica o un altro individuo) e di una critica della tesi secondo cui il mondo sarebbe costituito solamente di enti e non anche di relazioni (da cui in particolare l'idea secondo cui la filosofia deve rinunciare a concepirsi come una ricerca di enti) (NCH, 95).

Che Hegel per Mead come per Dewey sia un autore che permetta di interpretare l'azione tanto dal punto di vista del suo fondamento naturale e passionale quanto dal punto di vista del primato del sociale, è un dato che appariva particolarmente nei due testi del 1899. Seguendo gli hegeliani di St. Louis che interpretavano la teoria hegeliana dello spirito oggettivo dal punto di vista di una teoria umanista e razionalista della storia, anche Mead riprende da Hegel a) che il mondo sociale e la storia sono governati da dei principi; b) che lo sviluppo storico è legato a uno sviluppo del sapere; c) che questo costituisce un processo di realizzazione progressiva della natura umana[19].

Ciononostante, il rapporto di Mead con Hegel si distingue da quello di Dewey sia nella sua forma sia nel suo contenuto. Dal punto di vista della forma è allo stesso tempo più selettivo, o meno ricco e differenziato, e più fondamentale. Mead rivendica una fedeltà di principio al metodo hegeliano (NCH, 88) e non solo un'ispirazione dai suoi temi, ed è questo che lo conduce a richiamarsi alla dialettica hegeliana[20]. Dewey aveva già proposto una reinterpretazione pragmatista della dialettica[21]. Mead sviluppa questa reinterpretazione sostenendo che il pensiero dialettico possa essere concepito come lo sviluppo di una «dialettica interna all'atto» (STT, 2) (intendiamo uno sviluppo delle dinamiche pratiche insieme alle le contraddizioni caratterizzanti una situazione problematica) e fa proprio del metodo dialettico il modo d'esposizione adeguato del pensiero pragmatista (STT, 17).

Dal punto di vista del contenuto, la specificità del rapporto di Mead con Hegel sembra risiedere soprattutto nell'importanza accordata alla definizione dell'individuo come sé integrato e come sé sociale. Darcy rimproverava al monismo hegeliano di non poter rendere conto della trascendenza dell'altro il che pone allo stesso tempo il problema epistemologico della conoscenza di un alter ego (nella sua opposizione alla conoscenza dell'oggetto) e il problema morale del conflitto tra egoismi. Sul piano epistemologico (o psicologico), Mead evidenzia che per Hegel un'autocoscienza individuale è sempre indissociabile dai rapporti di riconoscimento che essa intrattiene con altre autocoscienze. Contrariamente ad altri autori, come ad esempio Hobbes, Hegel presenta «il sé sociale come il nucleo del sé personale» (NCH, 94)[22]. Sul piano morale, ricorda che Hegel concepisce l'individuo come un sé integrato (il momento singolare della volontà libera è in effetti quello dell'unificazione del momento universale con il momento particolare della volontà, dei fini universali con le diverse disposizioni e motivi nelle diverse sfere di attività). Ora, questo sé integrato dipende esso stesso da un lato dall'unificazione delle diverse disposizioni particolari in un volere dotato di una dimensione universale grazie alle mediazioni istituzionali e alla loro azione educativa-formativa, dall'altro dipende da un sistema di divisione del lavoro in cui le differenti azioni individuali possono concorrere a un bene comune e permettere così un'identificazione con questo bene comune. Mead può quindi concludere che il conflitto delle autocoscienze non è né epistemologico (non rinvia cioè a un abisso tra la coscienza di sé e quella altrui) né ontologico (non rinvia all'esteriorità essenziale degli individui) ma fondamentalmente sociale, ossia politico: «i chiasmi tra individui nella coscienza sociale rappresentano (…) un punto in cui deve essere condotta una riorganizzazione» (NCH, 95).

A partire da questo periodo l'idea del sé integrato viene messa in relazione con la teoria hegeliana del riconoscimento. Infatti, è appunto riprendendo Hegel che Mead elabora una concezione

originale del sé come organizzazione di differenti rapporti di riconoscimento: «Non c'è alcun dubbio che l'analisi immediata della coscienza rileva la natura essenzialmente sociale del sé. Dopo l'infanzia, vediamo che l'individuo riconosce la personalità altrui e che la concepisce prima di riconoscere e concepire la propria. E vediamo anche che la formulazione della sua propria personalità è il risultato dell'organizzazione di quelle degli altri» (NCH, 95). È da Hegel che Mead riprende sia l'idea secondo cui il sé si costituisce nelle relazioni pratiche e comunicative verso gli altri, che sono relazioni di riconoscimento (idee che, come si è visto, già Dewey attribuiva a Hegel), sia quella che un sé integrato è possibile solo dall'unione delle differenti forme di riconoscimento in seno al processo sociale.

Che cosa c'è di ancora hegeliano in *Mind, Self and Society*

Hans Joas ha sostenuto che al passaggio del secolo «Mead ha attraversato una fase hegeliana, prima di fondare il suo pragmatismo intersoggettivo»[23]. Crediamo però che ci siano ottime ragioni per seguire Gerry Cook quando afferma che Mead non ha in realtà mai rotto con il suo hegelismo giovanile, avendo egli invece «semplicemente smesso di parlare del suo metodo come di un metodo hegeliano o dialettico, riferendosi piuttosto al metodo dell'intelligenza riflessiva, scientifica o sperimentale»[24]. Il percorso di Dewey mostra proprio come sia del tutto possibile sviluppare temi pragmatisti elaborati partendo da Hegel senza più riferirsi esplicitamente a Hegel. *Mind, Self and Society*, in cui Hegel è quasi totalmente assente, ne fornisce appunto un esempio[25].

I temi generali di quest'opera sembrano in effetti poter essere inscritti nell'eredità del pragmatismo hegeliano d'inizio secolo. La tesi dell'unità del biologico e del sociale; l'idea che gli individui e le autocoscienze non debbano essere intesi come enti indipendenti dalle relazioni in cui si trovano; il primato del sociale sullo psichico; l'idea che la società deve essere considerata come un processo sociale inglobante «logicamente anteriore agli individui» (ESS, 279)[26] l'ideale normativo di un sé integrato[27]. Si veda per esempio ESS, 213-214.]; l'importanza delle condizione istituzionali dell'integrazione delle diverse componenti del sé[28]; all'inizio del XX secolo tutto questo veniva attribuito a Hegel, e tutto questo rimane determinante. D'altronde il procedimento di *Mind, Self and Society* sembra poter essere spiegato appunto attraverso quel metodo hegeliano che Mead riteneva così importante. Infatti, non è forse vero che Mead si impegna in un'impresa di unificazione sistematica delle prospettive biologiche, psicologiche e sociologiche, analoga alla sistematizzazione delle discipline proposta nel 1901?

A una lettura hegeliana di questo tipo sembra si possano rivolgere principalmente due tipi di obiezioni. Un primo modo di contestare che gli avvicinamenti tematici siano veramente significativi sarebbe sostenere che ciò che è veramente importante in questa opera è piuttosto il modo in cui questi temi sono riformulati su basi appunto non più hegeliane. A ogni modo è però sorprendente come queste nuove tesi restino almeno in parte enunciate in un linguaggio hegeliano. Da un lato, l'importanza data al concetto di processo è davvero stupefacente: non solo la società, ma l'esperienza sociale (ESS, 207) e il comportamento (ESS, 278) sono considerati come processi, così come anche il sé[29]. D'altra parte Mead quando tenta di far prevalere la prospettiva dell'«atto completo» (ESS, 101-103), quando interpreta il sé come la riflessione del «processo sociale» (ESS, 241, 262) o quando si interroga sulla costituzione del sé come «sé completo» (ESS, 214, 223), continua ad assumere un approccio olistico e totalizzante nei confronti dell'azione e della personalità. Infine, la categoria del riconoscimento continua a svolgere un ruolo decisivo su due livelli: quello della costituzione intersoggettiva e quello della realizzazione del sé.

Per quanto riguarda il primo livello, la costituzione dell'io, oggetto dell'autocoscienza, è tematizzato in riferimento al concetto hegeliano di riconoscimento reciproco: «Nell'esperienza immediata di un individuo che prende questa attitudine [quella altrui] appare un "me". Questo sé è capace di mantenersi all'interno della comunità. È riconosciuto dagli altri membri nella misura in cui lui li riconosce. È a questa fase del sé che ci riferiamo come a quella del "me"» (ESS, 257). Riconoscimento significa qui allo stesso tempo identificazione attraverso l'altro e valutazione (*valuation*) da parte dell'altro in funzione di un insieme di norme sociali. È questa valutazione che fa del riconoscimento una delle condizioni del «rispetto di sé» (ESS, 264). Ma è altresì degno di nota che l'idea di riconoscimento agisce anche su un altro piano, quello dell'*io*. Come Hegel rilevava che due autocoscienze vogliono essere riconosciute non solo nella loro comune universalità (o dignità di coscienza libera) ma anche nella loro specificità (nell'uso particolare che fanno della loro libertà), allo stesso modo Mead afferma che un sé si vuole realizzare non solo come «me» ma anche come «io», in altre parole come un sé che reagisce in maniera singolare alle aspettative sociali. E anche da questo punto di vista la realizzazione del sé presuppone il riconoscimento: «siccome il sé è sociale esso è un sé che si realizza nella sua relazioni con gli altri» (ESS, 264). Mentre il «me» non ha che doveri, l'«io» non può realizzarsi senza opporre dei diritti a questi doveri in seno a un processo in cui si rivolge all'altro per vedere i suoi diritti «riconosciuti pubblicamente» (ESS, 260). È quindi sia in quanto «me» sia in quanto «io» che il sé deve impegnarsi in ciò che Mead chiama, secondo una formula pienamente hegeliana (il capitolo IV-A della *Fenomenologia* compara riconoscimento reciproco e gioco delle forze) il «gioco del riconoscimento» (ESS, 256).

Si può notare come l'idea della lotta per il riconoscimento, presentata qui da punto di vista etico, assume in Mead, e in Dewey come vedremo, anche un significato politico. *The Philosophy of the Act* evoca così la lotta di classe («class war») tra l'operaio e il datore di lavoro in termini "hegeliani", che sono appunto quelli della lotta per il riconoscimento. Essa è effettivamente paragonata «ai conflitti di classe del periodo medievale» e determinata come una lotta per la realizzazione del sé attraverso una lotta per la trasformazione dell'ordinamento sociale: «ciò che caratterizza un tale sviluppo è che un nuovo individuo si realizza in se stesso prima di tutto in opposizione ai nobili e che dipende da questa opposizione per conservare la propria autocoscienza»[30].

Una seconda obiezione potrebbe consistere nel trarre argomenti dalle critiche rivolte a Hegel in *Movements of Thought in the Ninetheenth Century*, e concludere che i temi e il linguaggio hegeliani di *Mind, Self and Society* possono avere unicamente un senso non hegeliano. È vero che i passaggi dedicati a Hegel in queste lezioni, così come in quelli di *The Philosophy of the Act*, sono rivolti contro gli stessi principi della filosofia hegeliana, interpretati stavolta alla maniera dell'idealismo britannico, che era ricusato da Dewey e Mead al passaggio del secolo. Hegel è qui presentato come l'autore di una metafisica dell'assoluto (la differenza di soggetto e oggetto sarebbe riassorbita nell'auto-sapersi dell'assoluto)[31] di tipo intellettualistico (non ci sarebbe altro processo se non quello del pensiero). D'altro canto è sorprendente come in *Movements of Thought* tutta la presentazione dell'idealismo tedesco sia orientata alla valorizzazione di alcune tematiche hegeliane che Mead cerca apertamente di fare apparire come all'origine delle proprie tesi: 1) Hegel è lodato per essere stato l'iniziatore del pensiero evoluzionistico; 2) gli è attribuito il merito, condiviso con Fichte e Schelling, di aver esplicitato la realtà come processo e di aver affermato che le forme emergono dal processo come dall'esperienza[32]; 3) a questi tre autori è riconosciuto anche di aver rivalutato l'esperienza reintegrando il mondo nell'esperienza del sé[33]; 4) di aver sostituito alla concezione statica del sé, sostanza semplice creata da Dio, una concezione processuale[34]; 5) a Hegel non è attribuito soltanto il merito di aver rappresentato un progresso

sotto questi diversi aspetti ma anche quello di aver affermato che nella natura e nello spirito si sviluppa una un'unica vita[35]; 6) come all'inizio del secolo, Hegel è presentato come il primo ad aver compreso che il pensiero è fondamentalmente un tentativo di risoluzione riflessiva delle difficoltà incontrate nell'esperienza[36] , e che il pensiero ha la capacità di ricomporre l'esperienza[37]; 7) allo stesso modo Hegel è lodato per aver affermato che è in quanto animale sociale che l'individuo arriva veramente a dominare il proprio ambiente, e «che è in quanto sociale che può diventare se stesso»[38]; 8) la grandezza della filosofia hegeliana consiste infine anche nel fatto che essa ha interpretato la storia come trasformazione progressiva delle istituzioni. L'insieme di tutti questi temi svolge un ruolo decisivo in *Mind, Self and Society*.

Psicologia, etica e politica del riconoscimento in Dewey

Negli scritti della fase non hegeliana del pragmatismo deweyano la questione del riconoscimento è meno centrale di quanto non lo sia in Mead, essa interviene tuttavia in diversi ambiti e svolge spesso un ruolo decisivo. Nel modo in cui questo tema viene utilizzato è a volte visibile la traccia della sua provenienza hegeliana. L'interpretazione della conflittualità sociale in termini di lotta per il riconoscimento ne è un esempio. Anche se il più delle volte l'uso deweyano del concetto di riconoscimento sembra essere più direttamente legato a Mead che all'origine hegeliana dei temi meadiani.

Così com'è formulata in *Human Nature and Conduct*, la psicologia sociale di Dewey è fondata sul concetto di abitudine e non, come in Mead, su quello di riconoscimento. In essa non è conservata nemmeno la tesi della costituzione intersoggettiva dell'individualità e in diversi testi degli anni 1930 Dewey riprende la problematica meadeana della vulnerabilità intersoggettiva del rispetto di sé. Sul piano dei principi della psicologia sociale deweyana, la problematica hegeliana del riconoscimento non svolge un ruolo decisivo o chiaramente identificabile. Ciononostante essa è utilizzata, nella sua versione meadiana, in diverse analisi applicate concernenti l'organizzazione del lavoro e gli effetti della precarietà e in generale del lavoro. Tocchiamo qui un altro punto di divergenza notevole tra le psicologie sociali di Mead e di Dewey: la centralità che è attribuita dal secondo al lavoro (e che è a volte interpretata come un'eredità hegeliana)[39]. Dewey fa del lavoro il fattore principale di sviluppo delle capacità e di unificazione del sé[40]. Fa altresì del lavoro la «chiave della felicità» sottolineando l'importanza di poter contribuire in maniera produttiva alla vita sociale e di vedere riconosciuta l'utilità sociale delle proprie capacità[41].

Non stupisce quindi che si sia impegnato in analisi critiche rivolte all'organizzazione del lavoro, alla precarietà e alla disoccupazione dal punto di vista degli effetti di riconoscimento che producono. Nell'articolo "Psychology and Work" il principio secondo cui il lavoro dovrebbe essere accompagnato da forme di riconoscimento sociale delle capacità e delle competenze è sviluppato prendendo spunto da una lettera in cui un operaio descrive la frustrazione che prova nel suo lavoro nella fabbrica taylorista. Dall'analisi di questa lettera Dewey trae una critica delle condizioni di lavoro diffuse nell'industria e l'idea che il lavoro potrebbe forse essere organizzato più efficacemente se gli operai potessero ottenere delle forme più soddisfacenti di riconoscimento. Anche la critica alla precarietà del lavoro e alla disoccupazione è a volte condotta dal punto di vista di una psicologia sociale del riconoscimento. Siccome la professione è sia un fattore essenziale di unificazione del sé sia una delle principali fonti del rispetto di sé, non stupisce che Dewey faccia della precarietà del lavoro, che considera un tratto generale della situazione economica dell'epoca (e non solo un effetto della crisi del 1929), un fattore di distruzione dell'individualità

e del rispetto di sé[42]. Allo stesso modo nel caso della disoccupazione Dewey sembra convinto che sia impossibile rendere conto dell'esperienza di questa situazione sociale specifica senza tematizzarla da un punto di vista psicosociale. Inoltre, sempre nello stesso scritto afferma che la gravità delle incidenze morali e psichiche di questa esperienza sociale ha eguali solo nell'ignoranza che abbiamo rispetto alla sua natura specifica, e individua in ciò una causa della distruzione dell'individualità e del rispetto di sé.[43] La teoria hegeliana del riconoscimento è altresì evocata nell'ambito della teoria sociale e politica. In questo caso il riferimento è più direttamente hegeliano poiché concerne il tema della lotta di classe per il riconoscimento. I primi capitoli delle *Lectures in China (1819-1820)*, propongono una filosofia sociale che anticipa le posizioni di Bourdieu e Honneth. I gruppi sociali sono descritti come entità primordiali di una vita sociale in cui entrano in relazione all'interno di rapporti di dominio[44]. Questi rapporti sono descritti nel linguaggio hegeliano del riconoscimento, all'occorrenza riferendosi alla relazione dominio/servitù[45]. I gruppi sociali dominanti monopolizzano il riconoscimento facendo apparire i loro interessi particolari come universali e negando qualsiasi vero significato sociale all'attività dei gruppi dominati[46]. Non resta dunque loro altro che impegnarsi in una lotta per vedere riconosciuto il valore del loro contributo alla vita collettiva (Dewey cita su questo punto l'esempio dello sviluppo del movimento operaio e delle lotte femministe)[47]. Nell'insieme del corpus deweyano le *Lectures in China* sono il solo esempio di pubblicazione o di conferenza pubblica in cui è sviluppata una teoria sociale sistematica articolando teoria sociale e teoria politica. Il ruolo che le *Lectures* attribuiscono all'idea di riconoscimento deve quindi essere attentamente preso in considerazione. È chiaramente partendo da Hegel che Dewey affronta il problema, che considera fondamentale, del dominio sociale: esso non è definito solo in termini di privilegi ma anche di distribuzione ineguale del riconoscimento sociale. È poi sempre in riferimento a Hegel che Dewey immagina il modo in cui il dominio sociale può essere all'occorrenza limitato attraverso l'intermediario di una lotta per il riconoscimento. Mentre nei testi degli anni 1930 (*Individualism – Old and New, Liberalism and Social Action, Freedom and Culture*) Dewey opporrà allo schema marxiano della lotta di classe una concezione dell'evoluzione sociale fondata su fattori di continuità come il progresso delle forze produttive e lo sviluppo della democrazia, le *Lectures in China* riconoscono invece largamente il ruolo della conflittualità sociale.

Lo schema del riconoscimento è infine utilizzato nell'analisi delle fonti della normatività sociale. Nell'articolo "Three Indipendent Factors in Morals"[48], Dewey distingue tre fonti della normatività che corrispondono altresì a tre tipi di criteri morali. Le morali del bene si fondano su una prima fonte di normatività che concerne il perseguimento dei fini suscettibili di soddisfare i bisogni e i desideri. Le morali della legge, che invece si fondano sulla necessità di vedere rispettate le condizioni della vita collettiva. Dewey considera infine che il terzo tipo di teoria morale, fondato sul concetto di virtù, rinvii alla tendenza a lodare e biasimare gli altri in base alla qualità della loro condotta anche quando queste condotte non possono essere giudicate né dal punto di vista del bene né dal punto di vista della legge. Questa tendenza è indissociabile dalla ricerca di lode e approvazione. I passaggi dedicati a questa terza fonte di normatività sembrano rinviare più direttamente alle morali della simpatia che alla teoria hegeliana del riconoscimento. Ciononostante, nella misura in cui si può ritrovare l'eco di alcuni temi meadiani è possibile anche ricondurli alla problematica del riconoscimento.

Si potrebbe pensare che quello di Honneth sia un tentativo di usare Mead per attualizzare Hegel, e che questo sia indice di una ricostruzione retrospettiva che fa violenza sia a Hegel, sia alle problematiche specifiche di Mead. Rapportare le analisi meadiane al loro contesto originario, ossia al pragmatismo hegeliano che condivideva con Dewey all'inizio del XX secolo, conduce

al contrario a scoprire negli autori delle intenzioni analoghe a quelle di Honneth. Il pragmatismo di Dewey e Mead trae gran parte della sua specificità dalla volontà di procedere con un'interpretazione non metafisica, naturalista e sociologica di Hegel, che nelle loro intenzioni procedeva innegabilmente da una volontà di attualizzare la filosofia hegeliana, ovvero di riformularla alla luce delle evoluzioni sociali, degli sviluppi del sapere scientifico e delle trasformazioni della cultura. Secondo Dewey e Mead la teoria hegeliana del riconoscimento costituisce innanzitutto una fonte di ispirazione (durante il loro periodo hegeliano). Da questo seguono una serie di trasformazioni e spostamenti fecondi e diversificati i cui echi sono udibili in *Lotta per il riconoscimento* di Honneth. La tesi della costituzione intersoggettiva dell'autocoscienza è interpretata sul piano della psicologia sociale e della teoria morale e allo stesso tempo i conflitti politici e l'evoluzione sociale sono analizzati in termini di lotta per il riconoscimento. Se dunque si confronta la maniera in cui Dewey e Mead si sono appropriati della tematica hegeliana del riconoscimento con i dibattiti contemporanei, si dovrebbe senza dubbio individuarvi, paradossalmente, una più grande affinità con l'attualizzazione francofortese (di Honneth) che con l'attualizzazione neopragmatista (di Brandom).

Traduzione di Manuel Guidi

---

1. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore 2002.
2. L'idea secondo cui Dewey avrebbe rotto con l'hegelismo a partire dagli anni 1880 o 1890 proviene dal fatto che la sua critica dell'idealismo britannico è stata letta erroneamente come una critica dell'hegelismo. Voltando le spalle all'idealismo britannico, Dewey non abbandonava Hegel ma passava da un'interpretazione metafisica e teologica della filosofia hegeliana a un'interpretazione non metafisica e umanista difesa dagli hegeliani di St. Louis. Sullo hegelismo di St. Louis si vedano le introduzioni di Michael H. DeArmey e James Good in *The St. Louis Hegelians*, Bristol, Thoemmes Press, 3 vol., 2001, e di James Good in *The Journal of Speculative Philosophy*, 1867-1892 (JSP), 22 vol. (reprint, Bristol England: Thoemmes Press, 2002), 1: v-xx.
3. Per un confronto tra le interpretazioni pragmatiste e neopragmatiste di Hegel, mi permetto di rinviare a E. Renault, « Hegel's Naturalist Pragmatism » – di prossima pubblicazione – per *Critical Horizons.*
4. James Good, *A Search for Unity in Diversity. The "Permanent Hegelian Deposit" in the Philosophy of John Dewey*, Lexington Books, 2006. Secondo J. Good andrebbe relativizzata l'importanza di James nella formazione del pragmatismo di Dewey, costituita largamente da una fonte eterogenea, hegeliana; su questa controversia si veda *Dewey's "Permanent Hegelian Deposit": A Reply to Hickman and Alexander* in "Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy », Volume 44, Number 4, Fall 2008.
5. In *The Theory of Emotion* (1894-1895) si trova l'affermazione secondo cui la teoria di James sarebbe anticipata da Hegel (EW 4 :171).
6. Lettera di Dewey a James del 27 marzo 1903.
7. Le ragioni per cui in seguito ha smesso di riferirsi così spesso e così positivamente a Hegel riguardano in particolare la sua partecipazione all'impegno bellico in *German Phi-*

losophy and Politics (1915), un testo in cui tuttavia la critica hegeliana di Kant rimane determinante. Si veda in particolare James A. Good, "Dewey's 'Permanent Hegelian Deposit' and the Exigencies of War", *Journal of the History of Philosophy* 44, no. 2 (April 2006), p. 293–314. James Scott Johnson, « Dewey's Critique of Kant », *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Volume 42, Number 4, Fall 2006, p. 518-551.

8. Per questi punti ci permettiamo di rinviare a E. Renault, « Dewey et Mead hégéliens », à paraître dans A. Cukier E. Debray (dir.), *La théorie sociale de George Herbert Mead*, 2012 aux éditions La Découverte.
9. Cfr. J. R. Shook, J. A. Good, *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (cite 1897), Fordham University Press, 2010, p. 103-104.
10. Nella stessa pagina dell'articolo *Moral Philosophy*, Dewey insiste sul fatto che Hegel è il punto culminante della tendenza a «sostituire la vita della società alla ragione formale" della moralità kantiana, e a tradurre l'imperativo categorico «nella coscienza da parte dell'individuo del suo posto nell'organismo sociale".
11. Cfr. *Ethics and politics*, EW 3, 371-373.
12. Su questo punto si veda « Creative Democracy. A Task Before Us » e *The Public and its Problems*, cap. V.
13. L'idea della storia come processo di "*Bildung*" era al centro dell'interpretazione di Hegel sviluppata dagli hegeliani di St. Louis. Invece che considerare la filosofia hegeliana come una filosofia dell'assoluto, concentrandosi principalmente sulla *Scienza della logica*, alla maniera dell'idealismo britannico, questi hegeliani non metafisici si appoggiavano principalmente sulla *Fenomenologia dello spirito* e sulla *Filosofia dello spirito* traendovi che l'essenza dello spirito è la libertà e che l'umanità può realizzare la propria essenza solo nella storia intesa come processo di formazione-educazione.
14. Su questo punto si veda Jim Garrison *Identifying Traces of Hegelian Bildung in Dewey's Philosophical System*, intervento presentato al meeting annuale della "Society for the Advancement of Americal Philosophy", 8-10/03/2007. Consultabile all'indirizzo: http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/SAAP/USC/pbt2.html.
15. Articolo del 1928 contenuto in *Philosophy and Civilization* con il titolo "The Inclusive Idea".
16. George H. Mead, « Suggestions toward a theory of the philosophical disciplines », *Philosophical Review* 9, 1900, p. 1-17 (di seguito abbreviato STT).
17. George H. Mead, « A new criticism of Hegelianism: Is it valid? », *American Journal of Theology* 5, 1901, p. 87-96 (di seguito abbreviato NCH).
18. George H. Mead, « The Working Hypothesis in Social Reform », *American Journal of Sociology* 5, 1899, pp. 367-371; « Review of *The Psychology of Socialism* by Gustav le Bon », *American Journal of Sociology* 19, 1899, pp. 404-412
19. Questi punti sono stati messi in evidenza da Garry A. Cook, *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press,1993, p. 41-42.
20. Sull'importanza e la permanenza di questo motivo "dialettico" si concentra David Miller in *Hegel's Influence on George Herbert Mead*, in "Southwest Philosophy Review", Volume 4, Issue 2, July 1988, pp. 1-6.
21. La tesi secondo cui il processo dialettico esprime la logica generale che conduce il processo vitale a trasformarsi in indagine si trova nelle *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (1897, pp. 105-107) e sulla *Scienza della logica*: «Da un punto di vista psicologico la dialettica significa che ogni inibizione è allo stesso tempo uno stimolo, che contribuisce

così a un nuovo ordinamento.», corso del 1996, p. 10. Hegel scrive altresì che il pensiero comincia solo «only when there is a tendency to doubt, and in doubt there is an 'is not'» (p. 11). Citato da T. C. Dalton, *Dewey's Hegelianism Reconsidered: Reclaiming the Lost Soul of Psychology*, in "New Ideas in Psychology", vol. 15, No. 1, 1997, p. 8.

22. G. A. Cook considera che l'articolo di Royce *The External World and the Social Consciousness* (1895), che sottolineava la tesi della costituzione sociale del sé riferendola espiicitamente al quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, sia una delle fonti di ispirazione di Mead su questo punto (*George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, University of Illinois Press, 1993, p. 45). Aggiungiamo che in *The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Settings*, Mead continuerà ad attribuire a Royce la tesi della costituzione sociale del sé: «Royce points out that the individual reaches the self only by a process that implies still another self for its existence and thought» (p. 222).
23. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität : die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989, p. 54.
24. Garry A. Cook, *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, cit., p. 39.
25. Ad eccezione di un'annotazione critica in *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze 2009 (di seguito MSS – ESS . 342 -).
26. «Particolare attenzione deve essere rivolta alla preesistenza logica e temporale del processo sociale rispetto all'autocoscienza dell'individuo vi avviene» (ESS p. 249).
27. Si veda per esempio ESS, 213-214.
28. «È l'unità del processo sociale che forma l'unità dell'individuo» ESS, p. 318.
29. Mead parla del sé «come processo strutturale che si forma nella condotta dell'essere vivente» ESS, p. 232.
30. *The Philosophy of the Act* (Edited by Charles W. Morris with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David Miller, University of Chicago,1938), p. 655-656.
31. *Movements of Thoughts* (Edited by Merritt H. Moore, University of Chicago Press, 1936), 138-139.
32. *Ibid.* 154.
33. *Ibid.* 87.
34. *Ibid.* pp. 86-87.
35. *Ibid.* p. 127-129.
36. *Ibid.* p. 135.
37. *Ibid.* p. 138.
38. *Ibid.* p. 168.
39. Sulla centralità del lavoro in Dewey mi permetto di rimandare a E. Renault, *Dewey e la centralità del lavoro*, di prossima pubblicazione su "Travailler".
40. *Démocratie et éducation*, 366 (citato DE), MW 9 : 316-317 : «La professione (*vocation*) altro non è che una direzione delle attività della vita, in modo che questa assuma un senso determinato per l'individuo, e attraverso le sue conseguenze, in modo che queste abbiano un'utilità per le persone che vi sono associate. Il contrario dell'avere un mestiere non l'essere ozioso o colto, ma il vivere personalmente le proprie esperienze senza scopo, senza ordine e senza continuità: significa non realizzare nulla sul piano personale e una vana ostentazione, un vivere da parassita, sul piano sociale. Il mestiere (*occupation*) è l'espressione concreta della continuità»
41. « La professione costituisce l'attività più caratteristica dell'individuo. Un mestiere è l'unica cosa che permette l'equilibrio tra le capacità particolari di un individuo e il

servizio che deve assumere nei confronti della società. Scoprire che un individuo è capace di fare e dargli l'occasione di fare è la chiave della felicità. » (DE, 367, MW 9, 317).

42. «Da un punto di vista economico il tratto che caratterizza maggiormente la vita odierna è l'insicurezza. È tragico che un milione di uomini desiderosi di lavorare siano regolarmente gettati nella disoccupazione; oltre alle recessioni cicliche esiste un esercito di individui privati di un lavoro regolare. Sul numero di queste persone non disponiamo di informazioni adeguate. Ma l'ignoranza riguardo al numero non è nulla in confronto alla nostra incapacità di misurare le conseguenze psicologiche e morali della condizione precaria in cui vive una vasta moltitudine. L'insicurezza erode più duramente e si estende maggiormente rispetto alla semplice disoccupazione. La paura della perdita del posto di lavoro, il timore per i giorni futuri, creano l'ansia e consumano il rispetto di sé in un modo che indebolisce la dignità personale. Là dove abbonda la paura l'individualità robusta e coraggiosa è erosa.» (LW 5: 68-69).
43. Si veda in particolare l'articolo *The Jobless – A Job for all of Us* (LW 6: 153-156).
44. J. Dewey, *Lectures in China*, The University Press of Hawaii, 1973, p. 73
45. Ibid. p. 93.
46. *Ibid.* p. 73.
47. Ibid. pp. 75-81.
48. LW 5: 279-288.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Rousseau e Hegel: due concetti di riconoscimento

Frederick Neuhouser

Abstract: *This paper investigates the subtle differences between Rousseau's and Hegel's concepts of recognition. It argues that the most important difference lies in the way each conceives of the relation between recognition and freedom. For Rousseau, relations of equal recognition as citizens constitute a necessary condition of (political) freedom, whereas for Hegel freedom ("being-with-oneself-in-the-other") consists in satisfying forms of recognition. The second half explicates this Hegelian conception of freedom and reveals further important differences between the concepts: a) for Hegel recognition is a practical, normative phenomenon that implies placing limits on one's own will; b) Hegel emphasizes the ethical advantages that the recognizer (not merely the recognized one) enjoys, namely, that in recognizing others we constitute ourselves as selves with a determinate identity; c) Hegel's attention to relations in which individuals are recognized not merely as abstract equals (as in Rousseau's republic) but also for their particularity allows him to develop a social theory that goes beyond political institutions to institutions more generally, where individuals do not confront one another as identical units; d) the tight connection that Hegel posits between recognition and freedom enables him better to explain why satisfying recognition is ethically important.*

Un'ampia parte della mia produzione filosofica ha alla base la convinzione che i punti più oscuri della filosofia sociale di Hegel, la quale risulta spesso di assai difficile comprensione, possano essere chiariti al meglio dapprima ricostruendo gli aspetti principali della teoria di Rousseau, e poi provando a interpretare Hegel come continuatore ed erede di quest'ultimo. Una simile strategia può senza dubbio rivelarsi fruttuosa. Nel mio ultimo libro (Neuhouser 2008), ad esempio, mi faccio guidare dall'idea che ciò che Hegel intende con il concetto di riconoscimento divenga in molti casi più comprensibile una volta che si sia considerato in che modo Rousseau tratta un analogo complesso di questioni: ossia quel per lui costituisce l'aspetto fenomenico della passione fondamentale dell'essere umano, che egli denomina l'*amour-propre*. Tuttavia questa stessa strategia ermeneutica può anche portare a dei fraintendimenti: essa, infatti, comporta il pericolo di commettere esagerazioni nel leggere Hegel attraverso gli occhi di Rousseau, e di conseguenza di non riconoscere gli aspetti di novità presenti nel primo. Dopo essermi occupato a lungo della teoria roussoviana dell'*amour-propre*, mi è divenuto chiaro che tra i due pensatori intercorre una netta differenza in relazione al tema del riconoscimento; tale differenza riguarda, in particolare, le loro concezioni del rapporto tra riconoscimento e libertà. Nel presente contributo cercherò di spiegare in cosa essa consista e perché sia così importante.

Sebbene Rousseau non impieghi mai la parola *réconnaissance* nel senso specifico che Hegel più tardi conferirà al termine *Anerkennung* (riconoscimento), si potrebbe dire che proprio Rousseau sia il primo grande teorico del riconoscimento – vale a dire, il primo pensatore che ha posto il tema del riconoscimento al centro della sua filosofia sociale, morale e politica. Questa affermazione diventa più convincente se solo si pone attenzione al fatto che il concetto-chiave della filosofia roussoviana del riconoscimento non è la *réconnaissance*, bensì l'*amour-propre* (ciò che in tedesco verrebbe reso come *Eigenliebe*). È risaputo, tra gli studiosi, che l'idea di *amour-propre* ha un ruolo fondamentale nel pensiero di Rousseau, ma su quale sia esattamente questo ruolo non vi è alcun accordo diffuso.

Quando si voglia mettere a confronto la trattazione roussoviana del tema del riconoscimento con quella hegeliana, è importante notare che Rousseau prende le mosse da un concetto analogo a quello di riconoscimento: ossia dall'esistenza di una passione (*une passion*, Rousseau, 1975, p. 208) che spinge gli esseri umani ad aspirare alla stima o alla considerazione da parte dell'altro. Degno di nota è anche il fatto che, nella teoria di Rousseau, l'attenzione che gli esseri umani ricercano per sé sulla spinta del loro *amour-propre* può assumere forme molto diverse tra loro. Il plauso, l'ammirazione, la lode, l'onore, il rispetto e molti altri atteggiamenti positivi da parte dell'altro costituiscono per Rousseau forme di riconoscimento, e questa notevole varietà nelle manifestazioni di esso è il corrispettivo dell'estrema plasticità che egli attribuisce all'amour-propre. Quest'ultimo è infatti una "passione plastica", nel senso che, almeno in via di principio, esso può cercare e trovare soddisfazione in forme tra loro molto differenti. Il fatto che Rousseau assuma un simile punto di partenza è importante, in quanto rivela chiaramente come egli faccia poggiare la sua filosofia del riconoscimento su una teoria della natura umana – in altre parole, su una teoria delle predisposizioni e delle capacità che, per natura, appartengono a tutti gli esseri umani (Rousseau, 1975, pp. 87, 91, 121-124). Hegel rifiuterà un simile punto di partenza, ma se egli sia riuscito davvero a farlo, e se lo potesse effettivamente fare, sono questioni molto complesse, delle quali non posso occuparmi in questa sede. La teoria della natura umana tracciata da Rousseau aveva prima di tutto una funzione descrittivo-esplicativa: il suo scopo era fissare e chiarire le differenti fonti generative dei motivi dell'azione umana. Il fatto che per Rousseau l'amour-propre sia la passione fondamentale dell'essere umano significa anche che ad essa spetta un proprio status indipendente, in quanto costituisce una delle tre sorgenti fonda-

mentali dell'azione umana, a fianco dell'*amour-de-soi-même*, ossia della tendenza all'autoconservazione (Rousseau, 1975, p. 208). La terza di esse, nonché quella di gran lunga più debole, è la *pitié*, la pietà, ossia la capacità di provare sim-patia per l'altro (Rousseau, 1975, p. 122).

Com'è noto, la teoria della natura umana delineata da Rousseau ha anche una funzione normativa. Rousseau infatti stabilisce, nella sua filosofia politica, che le finalità dettate da una delle due forme dell'amore di sé, ossia l'*amour de soi-même*, ottengano lo status di interessi fondamentali, la cui soddisfazione sia assicurata a tutti dalla società qualora tali interessi si rivelino razionali, buoni o legittimi. In altre parole, uno Stato razionale deve garantire a tutti i soggetti che ne fanno parte la conservazione della vita e i presupposti sociali di base del benessere individuale (Rousseau, 2003, p. 79). Nella filosofia politica di Rousseau, tuttavia, l'altra forma di amore di sé, l'amour-propre, al contrario dell'*amour de soi-même*, non sembra essere associato ad alcun rilevante interesse umano fondamentale. Nel *Contratto sociale*, ad esempio, l'espressione «l'amour-propre» non ricorre nemmeno una volta, e nella descrizione dei compiti principali della filosofia politica il riconoscimento non viene fatto rientrare negli interessi di base che, in uno Stato legittimo, vanno garantiti a tutti i cittadini. Nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* (il cosiddetto *Secondo discorso*), similmente, non vi è traccia del fatto che la soddisfazione dell'amour-propre abbia un qualsivoglia ruolo positivo, in virtù del quale essa possa venir considerata uno degli interessi fondamentali dell'uomo. Naturalmente, non c'è dubbio che l'*amour-propre* abbia un posto importante del Secondo discorso. Esso però ha tale ruolo in quanto costituisce il nucleo della risposta di Rousseau alla principale questione trattata in quel saggio, ossia da dove abbia origine la disuguaglianza sociale: all'*amour-propre* pertiene quindi una funzione esclusivamente negativa e di tipo diagnostico. E, in quanto principale origine dell'ineguaglianza, l'amour-propre è caricato anche della pesante responsabilità per i molti altri mali che da questa ineguaglianza derivano: la guerra, le sofferenze degli uomini, la perdita di libertà, i vizi e l'auto-estraniazione.

Per i nostri scopi è di grande interesse il fatto che, secondo la tesi centrale del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, l'*amour-propre* rappresenta una delle principali cause della perdita della libertà umana. Invece di concepire il riconoscimento come un fenomeno in grado di promuovere un avanzamento della libertà, Rousseau evidenzia nel *Secondo discorso* come, tra la libertà e l'aspirazione umana al riconoscimento, si dia una tensione profonda e pregna di conseguenze. La ragione di questa tensione risiede nel fatto che l'amour-propre porta con sé un particolare bisogno umano – il bisogno di essere in qualche modo riconosciuti – che ancor più del bisogno di autoconservazione provoca uno stato di durevole e reciproca dipendenza tra gli esseri umani; e questo, per Rousseau, costituisce il pericolo maggiore per la libertà umana (Neuhouser, 2008, pp. 79-80). In altre parole, questo pressante bisogno umano di essere in qualche modo stimati dagli altri è fonte di continua minaccia per la nostra capacità di ubbidire solo alla nostra volontà, capacità che per Rousseau coincide con l'essenza della libertà (Rousseau, 2003, p. 79). La libertà viene quindi compresa come la condizione del non essere sottoposti alla volontà di un altro, o, cosa che porta agli stessi risultati, come l'assenza di dominio da parte di una volontà estranea (Rousseau, 1971b, p. 40). Ogni tipo di dipendenza tra gli esseri umani, non ultima quella che si determina a partire dall'amour-propre, porta quindi con sé il pericolo della perdita della libertà: e questo perché, nella propria situazione di dipendenza e al fine di poter soddisfare il loro bisogno di stima, gli esseri umani sono continuamente tentati a far dettare le loro azioni da coloro la cui cooperazione è per essi irrinunciabile. Nella misura in cui, quindi, qualcuno di noi prova un bisogno di riconoscimento – e tutti, in quanto esseri umani, lo proviamo – ciascuno è costantemente in pericolo di conformarsi ai valori e alle preferenze, a lui estranei, di coloro la cui opinione positiva nei suoi riguardi ha per lui una sì pressante importanza.

Il fatto che nel *Contratto sociale* il tema dell'amour-propre non venga nemmeno menzionato è tanto più sorprendente allorché si consideri che la soluzione elaborata da Rousseau rispetto al problema della dipendenza poggia implicitamente proprio su una politica del riconoscimento. Il motivo di base dell'opera è, infatti, il seguente: se la dipendenza umana non deve portare alla perdita della libertà, allora essa deve venire destrutturata dallo Stato attraverso i principi della volonté générale (Neuhouser, 2000, pp. 73-78). Ovvero: le leggi e le istituzioni dello Stato devono essere conformate in tal modo da assegnare lo stesso valore agli interessi fondamentali di tutti i cittadini, o, in altre parole, da trattare tutti gli individui come eguali in riferimento ai loro interessi di base, e da riconoscerli in quanto tali. Il riconoscimento politico di tutti i cittadini come eguali costituisce quindi per Rousseau una condizione necessaria della realizzazione della loro libertà. E, ciononostante, questo riconoscimento – il loro essere-riconosciuti – resta qualcosa di diverso dalla loro libertà. Esso viene conseguito dagli individui già in quanto componenti passivi dello Stato che vivono sotto leggi e istituzioni uguali per tutti, le quali trattano gli interessi di ciascuno come aventi lo stesso valore. La loro libertà – o il tipo specifico di libertà che attiene loro in quanto cittadini dello Stato – secondo Rousseau può essere però realizzata solo attraverso la loro partecipazione attiva ai processi di legiferazione, o, meglio ancora, unicamente nella misura in cui i cittadini si accordino collettivamente per leggi giuste e le approvino alla fine di tali processi. Per Rousseau la libertà dei cittadini dello Stato consiste quindi nel fatto che essi limitino la propria volontà per mezzo di principi razionali che derivano da loro stessi (Rousseau, 2003, p. 100). Nella misura in cui un cittadino si identifica con la volontà generale, la quale impone un limite alla sua volontà particolare, e in qualche modo giunge a vederla come la sua propria volontà, egli risulta limitato solo dalla sua stessa volontà, invece che da una volontà estranea. Per come io comprendo la teoria roussoviana dell'amour-propre, è possibile dire, se ci si spinge un po' oltre la lettera del Contratto sociale, che la capacità di un cittadino di identificarsi con la *volonté générale* sussiste proprio grazie all'*amour-propre*. In altre parole, un essere umano può acquisire la capacità di farsi guidare dai principi della ragione solo per mezzo di una forma di amour-propre risultante da una ben definita Bildung: solo quest'ultima può metterlo in grado di sviluppare quella specifica forma di onore che lo porterà a sottomettersi ai principi della ragione (Neuhouser 2008, pp. 239-240). Che in via di principio anche l'amour-propre possa avere un simile ruolo positivo è evidente innanzitutto nell'Emilio, in cui uno dei compiti principali di una buona educazione è quello di indirizzare l'*amour-propre* di Emilio in modo tale che egli possa ricavare una forma di onore attraverso l'azione razionale, e quindi giungere a un'almeno parziale soddisfazione del suo stesso amour-propre (Rousseau, 1969, p. 479). Sebbene l'*amour-propre* possieda anche simili potenzialità positive, è comunque difficile rintracciare nei testi di Rousseau l'idea che, in una prospettiva di filosofia sociale, il riconoscimento vada considerato come un interesse o un bene fondamentale dell'essere umano, e quindi come qualcosa che non è solo buono in sé, ma lo è anche in quanto permette l'accesso ad un altro fondamentale bene umano, come ad esempio la libertà politica. Ci si potrebbe spingere però un passo più in là di quanto non faccia Rousseau, e assegnare al riconoscimento, sulla base della potenza e dell'irresistibilità che nel Secondo discorso viene attribuita all'*amour-propre*, lo status di un bisogno elementare dell'essere umano, la cui soddisfazione debba essere garantita da una società razionale. Anche questa mossa, la quale si spinge oltre ciò che Rousseau afferma nelle sue opere, troverebbe però la propria giustificazione non nel fatto che il riconoscimento sia un bene importante di per sé; bensì nel fatto che, se la società non permettesse una qualche forma di armonica soddisfazione della tensione umana a ottenere la stima dell'altro, l'amour-propre necessariamente diverrebbe una fonte conti-

nua di conflitto, malevolenza, dominio e malcontento. Anche attraverso questa revisione della filosofia sociale di Rousseau il riconoscimento non potrebbe quindi venir collocato nella medesima categoria in cui egli pone i beni fondamentali dell'essere umano, ossia l'autoconservazione, le condizioni sociali del benessere individuale e il bene più importante di tutti, la libertà. Sulla base di questa proposta sarebbe possibile comprendere la filosofia sociale di Rousseau come implicitamente orientata dalla seguente domanda: come dovrebbe conformarsi una società in cui potessero venir egualitariamente soddisfatti gli interessi fondamentali di tutti – l'autoconservazione, la libertà, le condizioni basilari del benessere individuale – e ciò venisse fatto in modo da poter garantire al contempo, a tutti i cittadini, una misura sufficiente di riconoscimento (o, meglio, il tacitarsi del loro impulso al voler ottenere la considerazione altrui)? Tuttavia, lo ripeto: anche se il riconoscimento venisse interpretato, nella filosofia di Rousseau, come un bisogno umano – come qualcosa senza il quale la passione dell'amour-propre non può trovare requie – sarebbe comunque difficile reperire gli appoggi, nei testi roussoviani di filosofia sociale, per poter attribuire alla soddisfazione dell'amour-propre un qualche valore positivo in sé.

Se invece cerchiamo di determinare in che rapporto il riconoscimento si ponga rispetto alla libertà nella filosofia sociale di Hegel, va innanzitutto notato che qui non si tratta di un rapporto esterno, in cui, così come avviene nella filosofia politica di Rousseau, le relazioni di riconoscimento andrebbero concepite come condizioni necessarie della libertà. Secondo Hegel, il riconoscimento è una cosa sola con la libertà. Per dirlo ancor meglio, a costituire l'essenza di un determinato tipo di libertà è un determinato tipo di riconoscimento. Il concetto fondamentale di libertà, nella filosofia sociale hegeliana, è ciò che io altrove ho chiamato «libertà sociale» (Neuhouser, 2000, p. 17). È quest'ultima che Hegel intende illustrare quando parla della libertà come un «essere-presso-di-sé» nell'altro, la quale va naturalmente differenziata dalla libertà negativa – il diritto di agire indisturbati dall'interferenza di altri soggetti – che per Locke determina invece il modello paradigmatico della libertà. Al contrario, nella libertà-come-riconoscimento le relazioni con gli altri soggetti hanno una valenza positiva; questa libertà dev'essere un trovare-sé nell'altro, e la domanda che a questo punto può porsi è: come va compreso tutto ciò? Un'esplicazione di questa idea hegeliana della libertà si trova nei passi della Filosofia del diritto in cui Hegel impiega per la prima volta l'espressione «essere-presso-di-sé-nell'-altro» /*Bei-sich-Selbst-Sein-im-Anderen* (PhR, § 7, Aggiunta). Lì il concetto di libertà sociale viene chiarito in riferimento agli esempi dell'amicizia e dell'amore. Particolarmente degna di nota è la spiegazione hegeliana di come amicizia e amore siano da intendersi quali realizzazioni della libertà: «nell'amicizia e nell'amore {…} si è non unilaterali entro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi. Nella determinatezza l'uomo non deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione di ciò che è altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé. {…} {L} a libertà è un volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser presso di sé» (PhR, § 7, Aggiunta). Sebbene la parola «riconoscimento» non ricorra mai in questo testo, ha perfettamente senso intendere il passaggio appena citato nei termini di un'esplicazione della libertà come riconoscimento. Che qui l'oggetto del discorso sia il riconoscimento è evidente dal riferimento all'autolimitazione nei confronti dell'altro. Nell'amore, per colui che ama, i desideri e gli interessi della persona amata hanno il valore di limitazioni alla propria volontà, ed è esattamente questa spontanea autolimitazione in favore dell'altro che per Hegel costituisce l'essenza del riconoscimento. Ciò però non spiega ancora perché il riconoscimento dovrebbe configurare un luogo della libertà, o, ancora, perché esso vada inteso come un essere-presso-di-sé-nell'-altro. Il rapporto tra libertà e riconoscimento diviene più chiaro qualora si presti attenzione a un'ul-

teriore differenza nelle concezioni del riconoscimento che troviamo in Hegel e in Rousseau. La descrizione hegeliana del riconoscimento come autolimitazione del soggetto che riconosce dimostra che per Hegel, al contrario che per Rousseau, il riconoscimento è effettivamente qualcosa dotato di effettività pratica – qualcosa, cioè, che è sempre connesso a un volere, a una determinazione della volontà. Un altro aspetto a ciò strettamente legato è che il riconoscimento, per Hegel, costituisce sempre un fenomeno normativo. Quando si riconosce un altro soggetto, lo si fa sempre sulla base di una qualche concezione del valore o dello status di chi viene riconosciuto, la quale viene considerata come una delle norme che ci portano a limitare la nostra volontà. Riconoscere un altro soggetto, per Hegel, vuol dire allo stesso tempo riconoscere una determinata norma come dotata di validità pratica. Quando, ad esempio, il servo riconosce il signore come unico soggetto autonomo tra loro due, egli nello stesso tempo considera l'autonomia del signore come limitazione normativa della propria volontà (PhG, p. 285). Riconoscere il signore come soggetto autonomo equivale ad accettare la validità di quelle norme che stabiliscono come vada trattato un tale soggetto, e anche che cosa costituisca il fondamento di un rapporto pratico tra soggetti del riconoscimento. In questo caso la conseguenza del riconoscimento è che colui che riconosce considera la volontà di colui che è riconosciuto – nell'esempio, i particolari desideri del signore – come una sorta di autorità pratica. L'amore costituisce anch'esso, per motivazioni analoghe, una forma di riconoscimento: quando amo un'altra persona, stimo questa come degna d'amore – come, in un certo senso, preziosa – e lascio che i suoi desideri ed interessi agiscano come limitazioni sulle mie azioni particolari. Per il servo come per chi ama, i desideri e gli interessi della persona che essi riconoscono valgono come un «dovere», ma non come un dovere esterno quale quello che Hegel afferma di ravvisare nella teoria morale di Kant (PhG, p. 835). In un rapporto di riconoscimento, i desideri e gli interessi di chi viene riconosciuto hanno lo status di «qualcosa che va rispettato» o «qualcosa che va promosso». Rousseau intendeva il riconoscimento in senso di gran lunga più ampio di Hegel, ossia lo identificava in prima istanza con le opinioni o i giudizi – *les opinions* – dei soggetti coinvolti. Come abbiamo accennato precedentemente, per Rousseau il plauso, l'ammirazione, la lode e l'onore costituiscono tutti esempi di riconoscimento. Questo significa che, nella misura in cui essi ottengono una qualche espressione pubblica, contribuiscono tutti a soddisfare la passione dell'*amour-propre*, anche quando non implicano nessun'altra azione pratica da parte di colui che accorda il proprio riconoscimento all'altro.

In questo modo diventa più chiaro perché, per Hegel, il riconoscimento sia connesso alla libertà molto più strettamente che per Rousseau. Se chi riconosce si trova a limitare la propria azione in accordo con la volontà di colui che viene riconosciuto, il processo di riconoscimento può in una qualche misura assumere le sembianze di una perdita di libertà. Dall'altra parte, tuttavia – e qui troviamo il nucleo dell'equiparazione hegeliana di riconoscimento e libertà – la mia autolimitazione in favore dell'altro non rappresenta alcuna rinuncia alla mia libertà, in quanto si dà il caso che colui alla cui volontà io obbedisco sia anche, in qualche modo, «me stesso» (si pensi qui alla caratterizzazione hegeliana del compiuto rapporto di riconoscimento come «Io che è Noi, e Noi che è Io», PhG, p. 273). In altre parole, a rendere possibile questo mio atto di identificazione con la persona da me riconosciuta è solamente il fatto che il mio auto-limitarmi nei confronti dell'altro sia conciliabile con la mia libertà – o, più esattamente, che questa autolimitazione costituisca la mia stessa libertà. E questo perché, sulla base di una tale identificazione con la persona da me riconosciuta, l'autolimitarmi che compio in favore di essa diviene un autolimitarmi che compio per me stesso; ciò che in precedenza sembrava essere determinato dall'esterno si rivela come autodeterminazione.

In che modo va però intesa l'identità tra chi riconosce e chi viene riconosciuto, la quale è necessaria per sostenere un'equiparazione tra riconoscimento e libertà? Si potrebbe dire che il soggetto

che riconosce, nel suo autolimitarsi, rimane libero come prima quando può – come afferma Axel Honneth – «scorgere in chi viene riconosciuto *l'altro di se stesso*» (Honneth, 2011, p. 86, corsivo mio). Questa espressione ricorda la concezione aristotelica dell'amicizia, e richiama altresì la descrizione che Hegel compie della lotta per il riconoscimento nella Fenomenologia dello spirito, là dove egli parla del raddoppiamento dell'autocoscienza e afferma che l'autocoscienza impegnata a lottare per il riconoscimento vede «se stessa nell'altro» (PhG, p. 275). Anche nei primi abbozzi di sistema tracciati da Hegel si trovano analoghe formulazioni, come per esempio: «il godimento {del riconoscersi a vicenda} è in questo intuire se stesso nell'essere dell'altra coscienza» (Hegel, 1984, p. 40). Da questi passaggi testuali si potrebbe facilmente ricavare l'impressione che il soggetto che lotta per il riconoscimento cerchi la propria soddisfazione nella possibilità di trovare un'esatta immagine di sé, come il riflesso di uno specchio, nel mondo esterno – un soggetto qualitativamente identico, che gli rifletta semplicemente la propria immagine. In verità, un rapporto di identificazione inteso in questo senso forte – tra più soggetti qualitativamente identici – si può trovare in forme di riconoscimento che sia in Hegel che in Rousseau hanno notevole importanza, come ad esempio nel riconoscimento tra persone giuridiche nel diritto astratto (in Hegel, PhR, § 71, Annotazione) o tra i cittadini dello Stato nel Contratto sociale di Rousseau. Sarebbe sbagliato, tuttavia, interpretare in questo modo l'identità che per Hegel è alla base dell'equiparazione di riconoscimento e libertà. La forma di identificazione in cui chi viene riconosciuto considera colui che lo riconosce come mero rispecchiamento di sé non è infatti un elemento essenziale della concezione hegeliana del riconoscimento come libertà; questo punto può essere notato a partire dal fatto che, nelle forme di riconoscimento che hanno più importanza nella teoria dell'eticità elaborata da Hegel, una siffatta modalità di identificazione non è presente.

Non è una coincidenza che, nella sua trattazione dei concreti rapporti di riconoscimento in cui la libertà sociale trova realizzazione, Hegel si discosti dal suo predecessore Aristotele nell'eleggere a modello del riconoscimento intersoggettivo l'amore tra soggetti diversi, piuttosto che l'amicizia tra soggetti uguali. Nella sua descrizione dell'amore matrimoniale, ad esempio, egli sottolinea le differenze tra gli sposi – tra cui, innanzitutto, il fatto che essi appartengono per natura a due generi sessuali diversi (PhR, §§ 165-166) – e nega quindi espressamente l'idea che due persone che si riconoscano reciprocamente per mezzo dell'amore e del matrimonio vedano l'uno nell'altro un semplice riflesso di sé. Al contrario, ognuno di essi vede nel suo partner un essere di natura diversa dalla propria, e questo – qui è Hegel a parlare, non io – rende la loro relazione più spirituale di quanto possa esserlo quella di amore, o di amicizia, tra due donne o tra due uomini. Lo stesso vale per i rapporti di riconoscimento nelle altre sfere sociali: i membri della società civile e dello Stato vengono riconosciuti per le loro caratteristiche particolari, che li differenziano dai loro concittadini.

Se quindi l'essere-presso-se-stesso-nell'altro, che per Hegel costituisce il centro della libertà sociale, non consiste in un rapporto con un altro soggetto qualitativamente identico, come dobbiamo comprendere l'identità generatrice di libertà che dovrebbe sussistere tra due soggetti che si riconoscono reciprocamente? La chiave per rispondere a questa domanda si trova nelle parole di Hegel che abbiamo precedentemente citato: «nell'amicizia e nell'amore {…} ci si limita di buon grado in relazione ad un che d'altro {…}. Nella determinatezza l'uomo non deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione dell'altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé» (PhR, § 7, Aggiunta). Qui Hegel evidenzia nuovamente la reciproca differenza di cui sono consapevoli i soggetti che si riconoscono, e chiarisce esplicitamente perché il mio riconoscere un soggetto qualitativamente diverso da me rappresenti al contempo una realizzazione della mia libertà: poiché, in tal modo, io pervengo anche al sentimento di me stesso (PhR § 147).

Il concetto di «sentimento di sé» deriva sicuramente dalla trattazione roussoviana di ciò che entra in gioco quando gli esseri umani cercano soddisfazione per il loro amour-propre. I termini in cui Hegel parla del sentimento di sé – presumibilmente un'appropriazione dell'idea roussoviana del *sentiment de son éxistence* (Rousseau, 1975, p. 162) potrebbero far pensare che, nei rapporti di riconoscimento, si abbia a che fare semplicemente con un sentimento (di soddisfazione). L'esperienza di un riconoscimento riuscito è sì, certamente, un sentimento di soddisfazione – un sentiment – ma è anche un sentimento che richiama, a partire da sé, l'éxistence del sé. Per entrambi i pensatori (sebbene questo aspetto in Rousseau rimanga piuttosto implicito), al sé umano, che qui è al centro della questione, pertiene una forma di esistenza differente da quella di un mero oggetto naturale. Esso, nel senso in cui viene qui inteso, ottiene propriamente esistenza quando può contare qualcosa agli occhi di un altro soggetto – e cioè quando è riconosciuto da altri come dotato di valore. L'esserci di un sé è quindi essenzialmente un essere-per-l'-altro – un essere che si sente a casa propria nelle opinioni apertamente espresse dagli altri soggetti nei suoi confronti, o negli atteggiamenti pratici che questi tengono verso di lui. In Hegel viene esplicitato, e dotato di importanza fondamentale, ciò che in Rousseau rimaneva in gran parte implicito: noi ci costituiamo in quanto sé – realizziamo la nostra identità – solo nella misura in cui siamo riconosciuti dagli altri come tali.

Come già abbiamo accennato, Hegel, nel considerare il riconoscimento come luogo di libertà, introduce delle innovazioni rispetto alla prospettiva di Rousseau. Ora anche questo passo in avanti compiuto da Hegel può essere meglio compreso. Quando riconosco un altro soggetto, io non sono libero in virtù del fatto che esso, a favore dei cui desideri e interessi ho limitato la mia volontà, appaia identico a me in senso qualitativo o in qualche altro modo; bensì perché, e solo nella misura in cui, nell'autolimitarmi in suo vantaggio io do realtà alla mia propria autocomprensione, e quindi acquisisco al contempo un'identità, pubblicamente confermata, pari a quella del sé per il quale io, in base alla mia autocomprensione, limito me stesso. Sono quindi libero in quanto le norme alle quali mi sottopongo nel riconoscere l'altro sono, allo stesso tempo, anche le leggi in accordo alle quali costituisco il mio sé. Ma sotto quali condizioni può avvenire questo? È importante che, nel rispondere alla domanda su come riconoscimento e libertà siano da pensarsi congiunti, la nostra attenzione si sposti dal soggetto che viene riconosciuto a colui il quale riconosce. Rousseau, nelle sue annotazioni sulla condizione risultante dalla soddisfazione dell'amour-propre, si concentrava sul senso di appagamento esperito da chi era stato riconosciuto e sul sentiment de sa existence che questi avrebbe ottenuto grazie alla stima positiva di coloro che gli accordavano riconoscimento. Per comprendere, però, l'equiparazione hegeliana di libertà e riconoscimento, dobbiamo focalizzarci innanzitutto su colui che riconosce e che, nell'accordare riconoscimento a un altro soggetto, accetta di sottoporsi a norme ben definite, che stabiliscono come quel soggetto vada trattato. Ma colui che riconosce può trovare la sua libertà solo se il suo riconoscere l'altro si associa allo scoprire-sé-stesso {*Sichselbsterfinden*}, all'acquisizione del proprio sentimento di sé. Poiché un sé è anche sempre un essere-per-l'-altro, l'ottenimento del sentimento di sé da parte di chi riconosce deve abbinarsi a un elemento di conferma pubblica di ciò, ossia: colui che riconosce, il quale nel riconoscere l'altro ha realizzato anche la propria libertà, nel medesimo atto deve essere al contempo oggetto di riconoscimento. Il riconoscimento che conferisco a un'altra persona può permettermi di costituirmi come un sé, e quindi di realizzare la mia libertà, se il mio atto di riconoscimento suscita nello stesso tempo, nell'altro soggetto, un atto simmetrico.

In Rousseau c'è grande abbondanza di esempi di riconoscimento unilaterale, che, almeno così pare, sono vissuti come soddisfacenti da colui che viene riconosciuto. Egli menziona ad esempio

un artista che ambisce continuamente all'applauso del proprio pubblico (Rousseau, 1971a, p. 18), o un abitante dell'età dell'oro che vuol essere ammirato dal prossimo come il più bello o come colui che canta meglio (Rousseau, 1975, p. 139). In questi casi è completamente assente l'idea hegeliana secondo la quale solo il riconoscimento reciproco può rendere giustizia al carattere razionale del riconoscimento stesso. Di certo, nulla in Rousseau esclude che possano darsi forme di riconoscimento reciproco. L'abitante più bello e il cantante più bravo potrebbero reciprocamente riconoscersi come tali, ma questa reciprocità sarebbe puramente frutto del caso e rimarrebbe esterna alla soddisfazione che i singoli otterrebbero. Se invece, con Hegel, dirigiamo la nostra attenzione alle forme del riconoscimento generatore di libertà, dobbiamo prendere in considerazione esempi di riconoscimento reciproco in cui il mio limitare la mia propria volontà in base a norme che esprimono la considerazione che io accordo al valore dell'altro, suscita al contempo, e non per caso, il riconoscimento da parte dell'altra persona.

A questo punto è importante notare che il riconoscimento da parte dell'altro, che per Hegel permette di trovare-sé, deve consistere in qualcosa di più che in semplicemente un giudizio di approvazione emesso dall'altro nei miei confronti. Il signore perviene a una realizzazione della propria identità di signore attraverso il riconoscimento del servo non, in prima istanza, perché quest'ultimo pronuncia un qualche giudizio su di lui – qualcosa come «il signore è autonomo, al contrario di me, che non sono autonomo» – ma perché il servo tratta il signore in maniera conforme all'autonomia di esso, e porta ad espressione concreta le conseguenze normative di questa autonomia (PhG, p. 285).

Un esempio – ispirato a Rousseau – di riconoscimento reciproco, che si avvicini alla concezione del riconoscimento realizzatore di libertà presente in Hegel, si può trovare nei rapporti che secondo Rousseau i cittadini di una repubblica ben ordinata intrattengono l'uno con l'altro, là dove il mio volontario autolimitarmi nei confronti della volonté générale dovrebbe suscitare al contempo l'ubbidienza dei miei concittadini verso questa stessa volonté générale e inoltre il loro rispetto, espresso attraverso le azioni, per il mio essere un cittadino dello Stato. Con le mie azioni che esprimono riconoscimento per le leggi e per gli interessi fondamentali dei miei concittadini suscito in essi azioni dello stesso tipo, da cui consegue che la mia identità di cittadino dello Stato viene concretamente confermata dalle loro azioni e ottiene esistenza pubblica. Ciononostante, un simile esempio roussoviano di riconoscimento reciproco, in cui i soggetti si danno reciprocamente conferma della loro identità comune, per Hegel non può valere come paradigma della libertà sociale. Quest'ultima richiede infatti un rapporto ancor più stretto tra la mia azione e quella dell'altra persona – un rapporto in cui io agisca come individuo particolare e, in tal modo, susciti le azioni a loro volta particolari di un particolare altro. In questi casi – come, per esempio, nell'amore tra sposi o nel rapporto tra relatore/relatrice e dottorando – le nostre azioni sono dirette ai particolari desideri e interessi di individui specifici, e le identità che in tal modo vengono realizzate sono identità particolari, che per questo motivo, in Hegel, spesso «stanno a cuore» all'individuo più che le identità propriamente comuni, che condividiamo con molti altri esseri umani. Il motivo per cui secondo Hegel queste particolari relazioni di riconoscimento – come quelle nella famiglia o nella società civile – costituiscono l'essenza della libertà, si trova nell'idea per cui i rapporti riconoscitivi nei quali gli uomini si comportano l'uno verso l'altro come individui particolari possono rimandare a quest'ultimi un riflesso più preciso delle loro identità di quanto sia possibile nel caso di identità comuni, astratte, condivise da tante persone. I componenti della famiglia e della società civile trovano rispecchiamenti della propria identità nei rapporti con l'altro non nel senso che, nel riconoscimento, essi si vedono confrontati da esatte repliche di se stessi, bensì in quanto il mondo esterno, costituito da og-

getti e da altri soggetti, si mostra ai loro occhi come un mondo in grado di offrire una nicchia particolare, «solo per loro», in cui essi possano, in senso forte, essere presso di sé. Axel Honneth propone, giustamente, che l'identità che deve sussistere tra soggetti liberi e riconoscentisi a vicenda vada compresa come una complementarità, e, precisamente, come una complementarità dei desideri e degli obiettivi di tali soggetti che si rapportano reciprocamente (Honneth, 2011, p. 86). Coloro che partecipano alle istituzioni etiche sono individui con caratteristiche diverse e reciprocamente complementari, le quali rendono loro possibile lo svolgimento delle varie funzioni sociali – in quanto figli e genitori, o contadini e lavoratori di fabbrica – essenziali alla buona riproduzione complessiva delle istituzioni stesse. I desideri e gli interessi di questi individui non sono identici o uguali, bensì si completano a vicenda: una madre, ad esempio, può realizzare i suoi desideri e i suoi obiettivi solo se il suo sposo e i loro figli hanno altri desideri e obiettivi, ai suoi complementari (e viceversa). Quando, per rimanere su questo esempio, i membri di una famiglia agiscono insieme, – quando cioè si limitano reciprocamente in favore dei particolari desideri e bisogni degli altri componenti della famiglia – in breve, quando si riconoscono a vicenda – ognuno di essi non trova riflessa davanti a sé un'immagine identica di se stesso, bensì soggetti diversi da lui, le cui particolari caratteristiche e i cui atteggiamenti pratici sono però ad esso necessari per il suo specifico esser-se-stesso. Questa complementarità non è quindi, naturalmente, un'identità in senso stretto. E, nonostante ciò, si dà comunque una sorta di identità tra i partecipanti a un'istituzione etica – un'identità senza la quale la libertà sociale non sarebbe pienamente realizzata. Per Hegel, infatti, la mera complementarità dei desideri e degli obiettivi dei membri delle istituzioni non basta a costituire una reale totalità etica. Tale complementarità è in ampia misura presente, ad esempio, tra i partecipanti alla moderna economia di mercato, ma in relazioni di questo tipo manca l'identità tra di essi che è necessaria al determinarsi della libertà sociale (PhR, §§ 186-187). L'identità senza la quale la libertà sociale non esisterebbe può essere paragonata all'identità dei pezzi di un puzzle: le caratteristiche particolari di ogni singolo tassello richiedono a tutti gli altri pezzi caratteristiche di complementarità; ciò fa sì che, una volta che i pezzi siano disposti tutti insieme, essi vadano a costituire una totalità che equivale a qualcosa di più della semplice somma delle parti che la compongono. I partecipanti a una siffatta totalità etica possono realizzare finalità più ampie (più "universali"), alle quali ognuno dà il proprio contributo ma che al singolo individuo, considerato da solo, sarebbero risultate irrealizzabili. I componenti di un'istituzione etica, i quali godono della libertà sociale, realizzano quindi le loro identità particolari nella misura in cui prendono parte a progetti comuni, orientati ad obiettivi condivisi con gli altri membri della società. Una simile condivisione di fini è all'origine di un nuovo tipo di identità, rilevante ai fini del riconoscimento, tra i componenti di una totalità etica: essi condividono gli stessi scopi, e questo accordo relativo ai fini dell'azione è esso stesso una forma di riconoscimento reciproco – che si configura come molto più profonda di molti dei fenomeni che Rousseau, nelle sue opere, descrive come esempi di riconoscimento riuscito. L'identità degli obiettivi finali che accomuna i componenti di un'istituzione implica una conferma di ciascuno, da parte di ogni altro, per quanto riguarda il valore dei suoi obiettivi e valori fondamentali. Nelle istituzioni in cui la libertà sociale ottiene realizzazione, non sono solo le mie capacità come padre o come lavoratore che vengono apprezzate dagli altri, ma anche (e in senso ancor più importante) le mie competenze di soggetto morale, in grado di formulare il proprio giudizio rispetto a quale sia il bene umano. Che ogni nesso di relazioni di riconoscimento realmente soddisfacenti implichi una comunità normativa – e che quindi un'autocoscienza singola possa realizzarsi unicamente come spirito – è una proposizione fondamentale del pensiero hegeliano, le cui tracce possono essere reperite qui e là nelle opere di Rousseau, ma sempre in maniera parziale e confusa.

In conclusione, è il caso di richiamare brevemente la domanda sul perché sia importante rilevare questa differenza tra Hegel e Rousseau. La risposta più breve a tale questione è: la concezione hegeliana del riconoscimento come libertà permette a Hegel di comprendere il valore etico del riconoscimento meglio di quanto faccia Rousseau, e quindi anche di spiegare in modo più chiaro perché il riconoscimento debba essere uno dei temi più importanti per la filosofia sociale. A mio parere lo stesso Rousseau non dispone di una risposta esauriente alla domanda relativa a dove risieda il valore del riconoscimento e se ad esso appartenga una valenza etica di cui la filosofia sociale dovrebbe tenere conto. Se è possibile affermare che la filosofia sociale di Rousseau concepisce il riconoscimento come un bene, essa fa questo, comunque, su basi di tipo empirico: gli esseri umani, infatti, aspirano al riconoscimento spinti dalla loro natura, e in quanto, si potrebbe dire, il perseguimento della loro felicità richiede questo. Tuttavia, come nota lo stesso Rousseau, la semplice circostanza che gli uomini siano fatti in questo modo, che essi si orientino fattualmente verso un qualche obiettivo definito, non basta a fissare lo status di quest'ultimo in quanto bene o interesse umano fondamentale (Neuhouser, 2008, pp. 49-52). Per Hegel, al contrario, non ci sono dubbi sul perché al riconoscimento debba spettare un posto di rilievo nella filosofia sociale: senza riconoscimento (del genere giusto, non patologico), la nostra libertà rimane incompleta. Anche qualora Rousseau attribuisse al riconoscimento lo status di un bene umano fondamentale, si darebbe pur sempre un'importante differenza tra i due pensatori. Per Hegel, infatti, il riconoscimento non si colloca a fianco della libertà come un interesse primario tra altri interessi primari; esso è inestricabilmente legato all'interesse che entrambi gli autori riconoscono come il sommo bene umano: la libertà pratica. Hegel, con la sua concezione del riconoscimento, segna un progresso rispetto ai suoi predecessori nella misura in cui, attraverso di essa, egli fornisce alla filosofia sociale dei criteri in base ai quali differenziare le forme di riconoscimento eticamente più importanti – quelle che una società razionale deve promuovere – da altre forme meno importanti. Questi criteri scaturiscono dall'idea che alcune forme di riconoscimento – quelle che hanno luogo nella famiglia moderna, nella società civile e nello Stato di diritto – giochino un ruolo più rilevante di altre nella realizzazione della libertà. Spiegare nella sua interezza quale sia la fondazione che Hegel conferisce a questa tesi è, tuttavia, un compito estremamente complesso, e svolgerlo nel dettaglio richiederebbe un ulteriore saggio, molto più esteso.

Traduzione di Eleonora Piromalli

Bibliografia

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984 {1803-1804}), *Frammenti sulla filosofia dello spirito 1803-1804*, ed. it. in *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-65.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000 {1807}), *Fenomenologia dello spirito*, ed. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004 {1821}), *Lineamenti di filosofia del diritto*, ed. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari (citato con numerazione per paragrafi).

Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Neuhouser, Frederick (2000): *Actualizing Freedom: Foundations of Hegel's Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge (USA).

Neuhouser, Frederick (2008): *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford.

Rousseau, Jean-Jacques (1971a {1750}): *Discorso sulle scienze e le arti*, ed. it. in *Scritti politici*, vol. 1, a cura di M. Garin, Laterza, pp. 1-115.

Rousseau, Jean-Jacques (1975 {1754}): *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, ed. it a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma.

Rousseau, Jean-Jacques (2003 {1762}): *Il contratto sociale*, trad. it. Feltrinelli, Milano.

Rousseau, Jean-Jacques (1969 {1762}): *Emilio o dell'educazione*, trad. it. Armando, Roma.

Rousseau, Jean-Jacques (1971b {1763}), *Lettere dalla montagna*, ed. it. in *Scritti politici*, vol. 3, a cura di M. Garin, Laterza, Bari, pp. 3-114.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Philia e azione sociale.
Da Aristotele a Hegel

Italo Testa

Abstract: *In this paper I will show that Aristotle's notion of philía is relevant to social and political philosophy, inasmuch as it contains an analysis of the fundamental forms of interaction that institute the social bond – a reading that I will contrast with current interpretations of philía which focus on the theory of moral virtue and on the relation between philía and love. I will then try to show that the Hegelian notion of "recognition" can be understood as a modern reconstruction of philía as a theory of social agency. In particular, the Hegelian notion of "Gesinnung" (disposition) will be shown to be the main conceptual tool through which Hegel rethinks the attitudes to social interaction that are constitutive of the objective sphere of spirit, which Aristotle analyzed in terms of philía.*

In questo intervento cercherò anzitutto di mostrare in che senso la dottrina della philía è rilevante per la teoria sociale e il discorso politico, e come tale è presupposta dalle analisi che Aristotele compie in particolare nel primo libro della Politica. La tesi principale che cercherò di difendere a tal proposito è la seguente: la teoria della philía – in particolare la teoria della philía sviluppata nei libri VIII e IX dell'Etica Nicomachea – è rilevante per la politica, e in una certa misura svolge rispetto ad essa un ruolo fondativo, nella misura in cui essa contiene l'eidetica aristotelica dell'agire sociale, vale a dire un'analisi delle forme fondamentali di azione che istituiscono il legame sociale. Naturalmente nella concezione aristotelica vi è molto altro e non intendo con questo esaurirne la portata; tuttavia isolare e ricostruire questo aspetto della philía credo possa essere un'impresa interessante. In tal senso la mia indagine sulla philía riguarda principalmente il significato che essa può ricoprire per la teoria sociale e per la teoria dell'agency – una lettura che tenterò di contrapporre ad altri modelli di ricezione contemporanea, che sono invece centrati sulla teoria della virtù morale e quindi sul nesso tra philía e amore. La ricostruzione della teoria aristotelica della philía sarà operata all'interno di un tragitto che conduce da Aristotele a Hegel. Il percorso da Aristotele a Hegel che intendo seguire è bidirezionale. Da un lato intendo valorizzare l'eredità in senso lato aristotelica presente in alcune concezioni hegeliane. Per altro verso il mio intervento è condotto in una prospettiva hegeliana, dal momento che mi chiederò in che misura alcuni concetti di Hegel – in particolare la nozione di «riconoscimento» – possono aiutarci ad esplicitare e a ricostruire la teoria aristotelica della philía. A questo scopo tenterò una ricostruzione razionale della philía, volta a stabilire una sorta

di equilibrio riflessivo tra la dottrina aristotelica della philía e la concezione hegeliana del riconoscimento.

La philía compare solo occasionalmente all'interno dei libri della Politica, mentre è invece nell'Etica a Nicomaco, nell'Etica a Eudemo, nella Retorica e nei Magna moralia (opera, quest'ultima, di controversa attribuzione) che Aristotele sviluppa nel modo più articolato questa nozione. In primo luogo va ricordato che la philía di cui parla Aristotele è un fenomeno più ampio di ciò che noi chiamiamo "amicizia": quest'ultima è piuttosto un caso particolare del campo fenomenico abbracciato dalla philía. Il fatto che nelle lingue moderne non sembri esistere un termine unico che abbracci l'intero campo fenomenico della philía aristotelica ha portato a differenti proposte di traduzione, che vanno dall'equivoco "amicizia", a "amore". Ma nessuno di questi termini è credo effettivamente adeguato, perché coglie solo un aspetto di un fenomeno che invece si dice in molti modi.

La gamma di fenomeni abbracciata dalla philía è infatti molto ampia, e riguarda un insieme di atteggiamenti e affezioni riscontrabili tra individui della stessa specie, anche nel caso di altre specie animali[1], e che investono ad esempio genitori e prole, fratelli, maschi e femmine, giovani e adulti, amici, amanti, partner economici, concittadini e via dicendo: tra gli esempi che Aristotele cita vi sono cura genitoriale, sentimento filiale, amicizia, fraternità, amore, solidarietà, cameratismo.

In generale ciò che tali fenomeni hanno in comune è il fatto di essere interazioni tra esseri viventi – animali della stessa specie – non necessariamente umani, anche se Aristotele per i suoi scopi si concentra particolarmente su quest'ultimo caso[2]. Non si tratta inoltre di interazioni neutre, bensì di interazioni mediate da affezioni, attraverso le quali, vale a dire, i partner dell'interazione stringono un legame sensibile, emotivamente colorato. Rispetto a tali fenomeni, la teoria della philía si concentra sulla prospettiva dell'agente individuale – che è qui sempre un attore sociale – analizzando specificamente il tipo di capacità d'azione di cui esso deve poter disporre per poter interagire con altri agenti.

Da questo punto di vista la philía è concepita come una disposizione affettiva necessaria alla vita.

Essa è anzitutto una disposizione (hexis), vale a dire un'attitudine a produrre ripetutamente comportamenti di un certo tipo. I comportamenti così prodotti sono appunto quelle forme di interazione accompagnate da affezioni che sono necessarie affinché si costituisca il legame sociale. La philía è così una capacità d'azione richiesta per poter partecipare ad una forma di vita organizzata socialmente.

È proprio in questa accezione che in Aristotele la questione della necessità per la vita della philía si connette strategicamente alla dottrina della natura politica dell'animale umano. L'azione politica, infatti, è qualcosa che, in quanto agenti che deliberano, valuteremmo come componente imprescindibile della fioritura della nostra forma di vita sociale: essa è come tale costitutiva della natura umana per come noi la comprendiamo. Ma per poter far parte di una polis, per poter partecipare ad una forma sociale di vita organizzata politicamente, occorre essere capaci d'agire socialmente, vale a dire di interagire in modo tale da stabilire relazioni di un certo tipo. L'agire sociale qui richiesto deve essere tale da poter stabilire relazioni di comunanza, di koinonía – la capacità di agire come membro di una comunità. Infatti, la polis altro non è che una comunità di comunità: sicché la capacità d'azione che ci dispone a stabilire relazioni di comunanza è presupposta dall'antropologia dello zoon politikon. Il richiamo nell'Etica alla dottrina dello zoon politikon, in tal senso, non ha valore meramente esemplificativo – non si tratta cioè semplicemente di fornire con la philía un esempio a conferma della natura politica dell'uomo. Piuttosto, attraverso l'analisi della philía Aristotele porta in luce la struttura fondamentale della tipologia di azione che è richiesta per poter essere animali sociali. Infatti, il koinonein, la forma di azione sociale attraverso la quale stabiliamo

relazioni di comunanza, è coestensivo con il philein: ««l'amicizia consiste in una comunanza»[3]. In tal senso l'analisi della philía fornita nel libro ottavo dell'Etica Nicomachea ricopre un ruolo centrale nell'antropologia aristotelica, in quanto è appunto la dottrina della philía a esplicitare la struttura della capacità d'azione che consente all'uomo di stabilire relazioni di koinonía, vale a dire legami sociali. Ma come analizza Aristotele la struttura della philía in quanto agency, agenzialità sociale? Si tratta di una disposizione che ha una componente naturale[4] – si appoggia sulle funzioni della nostra prima natura animale di cui siamo dotati sin dall'infanzia – ma che nello stesso tempo deve essere sviluppata attraverso l'educazione – in un processo che implica la deliberazione e la scelta[5] – e quindi consolidata nella forma di un'abitudine d'azione secondo naturale. In secondo luogo la philía è caratterizzata come disposizione accompagnata da affezioni. La philía non è in tal senso un'affezione – che altrimenti avrebbe carattere solo passivo – ma è piuttosto una capacità d'azione accompagnata da affezione, una capacità d'agire stringendo legami sensibili. Il terzo requisito fondamentale della philía è quello di essere una disposizione affettiva reciproca [6]; l'interazione deve essere cioè accompagnata non solo dall'anticipazione della reazione dell'altro agente, ma anche dalla disposizione a ricambiare le affezioni che gli altri manifestano verso di noi: essa è affezione scambievole, una disposizione al contraccambio[7].

Se allora torniamo all'idea che il philein sia coestensivo al koinonein, si vedrà come l'analisi della philía in quanto hexis, intesa quale disposizione all'azione, faccia emergere la struttura sentimentale e insieme di reciprocità del legame sociale.

A scanso di equivoci, non sto con ciò affermando che la teoria della philía contenga tutta la teoria aristotelica dell'azione – per certi versi l'analisi intra-soggettiva della struttura dell'azione individuale che Aristotele sviluppa nel resoconto dell'azione poietica e pratica è qui presupposta[8], come risulta dal fatto che l'analisi della disposizione di philía presuppone la concezione della deliberazione e della scelta sviluppata nel libro VI. La teoria della philía contiene invece l'ermeneutica aristotelica del carattere sociale dell'azione, della struttura inter-soggettiva entro la quale la struttura intra-soggettiva della scelta e della deliberazione è effettivamente reale. La teoria della philía non si limita però ad esplicitare la struttura generale della disposizione che sta alla base della nostra agency sociale. Infatti, Aristotele ci presenta nei capitoli 2 e 3 del libro VIII dell'Etica Nicomachea anche una tipologia delle diverse forme di philía. Tale tipologia è ricavata da un'analisi della struttura motivazionale che coordina l'interazione di philía. E in tal senso l'analisi delle diverse forme della disposizione di philía include un'analisi delle diverse forme di azione sociale. Il criterio di ripartizione tra le diverse forme di philía è dato dal tipo di connotazione che presenta l'affezione verso l'altro con cui interagiamo. L'altro con cui interagiamo può presentarsi come utile (to chresimon), come piacevole (to hedu), o come buono (to agathon). L'altro può soddisfare i nostri interessi, procurarci piacere, essere di per sé dotato di valore. Di qui si possono distinguere tre motivazioni all'interazione: motivazione utilitaristica, motivazione edonistica, motivazione morale disinteressata. Mentre nei primi due casi il partner dell'interazione vale in funzione di qualcosa d'altro, come bene strumentale – l'utile o il piacere che ci procura – nel terzo caso l'altro vale in quanto tale, lo apprezziamo incondizionatamente, per il suo valore intrinseco. Non posso qui soffermarmi sul dettaglio della tipizzazione aristotelica dell'azione sociale. E' importante però sottolineare che l'analisi aristotelica ha sia una componente descrittiva sia una componente normativa. Dal punto di vista descrittivo essa abbraccia, come abbiamo già ricordato, una seria molto vasta di interazioni, che vanno dalle forme di agire interessato di tipo economico, alle interazioni sessuali e affettive basate sul piacere, sino alle interazioni solidali tra compagni e cittadini o alle azioni motivate moralmente in senso stretto. Dal punto di vista descrittivo tutte queste sono forme di philía a pieno titolo.

Nello stesso tempo l'analisi aristotelica ha anche una dimensione normativa, nella misura in cui Aristotele individua nella terza forma, e in particolare in determinate occorrenze di essa – l'amicizia morale tra uomini virtuosi tra loro simili e uguali – la forma eccellente di philía, in quanto essa soddisfa il requisiti della perfezione/compiutezza, come di ciò che è scelto di per sé e non in vista di altro. L'amicizia perfetta, invece, è amicizia degli uomini buoni e simili per virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro, in modo simile, in quanto sono buoni, ed essi sono buoni per se stessi[9].

Troppo spesso però questa definizione normativa della philía finisce per oscurare la dimensione descrittiva, sino al punto che effettivamente la questione della philía viene ridotta a quella dell'amicizia morale, identificata come vera propria forma di philía, rispetto alla quale le forme motivate dal piacere e dall'utile sarebbero solo impropriamente caratterizzabili come occorrenze della philía. Un'interpretazione, quest'ultima, che a mio avviso non tiene nel dovuto conto che, in base alla concezione aristotelica della normatività, il fatto che alcune forme di philía siano più compiute di altre non significa che quelle meno compiute non siano forme effettive di philía. Queste strategie interpretative sembrano dettate anche dall'esigenza di risolvere la contraddizione apparente tra il fatto che Aristotele nell'Etica Nicomachea descrive tre forme di philía, mentre nella Retorica presenta invece una definizione della philía come benevolenza disinteressata che sembra riguardare soltanto la terza forma, quella più compiuta. Nella Retorica, infatti, Aristotele scrive:

> Definiamo il philein il desiderare (boulesthai) per qualcuno ciò che si ritiene un bene, per lui e non per se stessi (ekeinou eneka alla me autou), ed esser pronti a realizzarlo, per quanto possibile[10]

Un modo per risolvere la tensione consiste nell'assumere che quello definito nella Retorica sia il focal meaning – come si esprimeva Gregory Vlastos[11] – della philía aristotelica, finendo o per non prendere seriamente in considerazione che anche che le due forme motivate dall'utile e dal piacere rientrano nel novero della philía, oppure per reinterpretare le tre altre forme alla luce della definizione della Retorica. Così fa ad esempio Martha Nussbaum, la quale introduce a tal scopo una distinzione ad hoc tra base, oggetto e fine dell'amicizia[12], e finisce per sostenere, credo in modo estremamente problematico, che l'oggetto dell'amicizia è, come sostenuto già da John Cooper[13], sempre l'altro in quanto apprezzato di per sé anche nel caso delle forme di amicizia che hanno come base il piacere o l'utile (se così fosse, tutte e tre le forme della philía potrebbero infine soddisfare la definizione della Retorica). Non a caso gli interpreti che assumono quale core meaning della philía la benevolenza disinteressata, optano per una traduzione di philía con "love", "amore"[14]. Un'accezione troppo ristretta, a mio avviso, anzitutto perché ricopre solo un ambito dei fenomeni di philía che Aristotele individua. In secondo luogo perché, intendendo infine l'amore quale benevolenza disinteressata – volere il bene dell'altro in quanto tale, dell'altro in quanto fine in sé, persona – si finisce per considerare la philía soltanto sotto il profilo dell'amicizia morale. Ma soprattutto, dalla nostra lettura dovrebbe risultare che riducendo la philía alla questione della benevolenza disinteressata, si perde di vista una parte importante dell'analisi aristotelica, non cogliendo che essa offre anche un resoconto dell'azione sociale, che come tale deve poter abbracciare forme di interazione che costituiscono legame sociale pur senza essere motivate dalla benevolenza disinteressata o dall'apprezzamento intrinseco. Naturalmente l'agire sociale, nella concezione aristotelica – proprio in quanto esso consiste in disposizioni d'azione che devono essere sviluppate tramite l'educazione e divenire abituali – non si dà nel vuoto: esso è sempre embedded in un contesto di costumi, in un ethos: e questa è una delle ragioni per cui la concezione aristotelica dell'agency sociale è sviluppata nei libri dell'Etica. Ed è proprio per questo che la teoria della philía fa da cerniera tra i libri sulla politica e i libri sull'etica, nella misura in cui mette a tema la struttura

sociale della disposizione ad agire che è comune sia all'azione politica sia all'azione etica. Se quanto ho cercato di argomentare ha una qualche plausibilità, allora la teoria aristotelica della philía non si lascia ridurre ad una parte della teoria aristotelica della virtù etiche, sia che la philía sia intesa come una applicazione della virtù – una virtù specifica, l'amicizia, accanto ad altre virtù – sia nel senso, che vediamo per esempio prevalere in autori quali Cooper[15] – di intendere la philía/amore quale corona e tramite delle virtù, più alta esemplificazione della virtù etiche in cui queste trovano il loro compimento, nella misura in cui, come sostiene anche Nussbaum, uno non può esercitare e scegliere una virtù come fine in se stesso se non sceglie assieme il bene dell'altro come parte costitutiva di tale fine[16]. Se nel primo caso si arriva a mio avviso ad una definizione troppo ristretta della philía, che sacrifica l'estensione descrittiva della concezione aristotelica, nel secondo caso si addiviene ad una concezione troppo alta, che finisce per perdere di vista la gradazione dell'analisi aristotelica. Solo se si è in grado di rendere compatibili la dimensione descrittiva e la dimensione normativa, si può quindi dar conto del ruolo che la nozione di philía gioca anche nel quadro della analisi aristotelica della costituzione delle diverse forme di comunità che stanno alla base della polis. Infatti, se si assume che philía sia solo quella perfetta tra gli uomini virtuosi – la quale soddisfa in massimo grado i requisiti costitutivi della somiglianza e della uguaglianza –, allora la dottrina della philía dovrà parere assente all'inizio della Politica, dove famiglia, villaggio e polis sono analizzate quali insieme di relazioni di koinonia – motivate dall'utile, dal piacere o dal bene – che includono anche relazioni tra diseguali – maschio/femmina, genitore/figlio, padrone/schiavo. Invece, secondo Aristotele, per ciascuna delle tre forme di philía individuate, i partner possono stare o in una relazione di uguaglianza – rispetto alle capacità fondamentali e al valore morale – o in una relazione di superiorità, dove cioè l'uno comanda sull'altro[17]. . Quest'ultima può ancora essere qualificata come relazione di philía, purché soddisfi il requisito della somiglianza e dell'uguaglianza almeno in senso proporzionale – da questo punto di vista problematico è solo il rapporto con lo schiavo. In tal senso le relazioni di philía includono anche interazioni reciproche asimmetriche che implicano rapporti di autorità. Per questo la dottrina della philía – in quanto analisi della disposizione che istituisce i nessi comunitari e con ciò il legame sociale – può essere letta come una analisi della struttura intersoggettiva di quelle relazioni costitutive della comunità sociale e politica – relazioni reciproche che possono essere sia tra uguali sia tra disuguali, sia simmetriche sia asimmetriche – che Aristotele espone all'inizio del primo libro della Politica. Per altro verso la dimensione normativa della teoria della philía gioca un ruolo per la giustificazione della legittimità dell'autorità sociale dei superiori sugli inferiori, e quindi dell'autorità politica, la quale è appunto quel tipo di autorità reciproca esercitata tra coloro che possono realizzare in massimo grado i requisiti di similitudine e uguaglianza incarnati nella forma compiuta di philía. Anche in questo senso va letta l'affermazione di Aristotele per cui sembra, poi, che sia l'amicizia a tenere insieme la città, ed i legislatori si preoccupano più di lei che della giustizia: infatti, la concordia sembra essere qualcosa di simile alla giustizia, ed è questo che essi hanno soprattutto di mira, ed è la discordia, in quanto è una specie di inimicizia, che essi soprattutto cercano di scacciare. Quando si è amici, non c'è bisogno di giustizia, mentre quando si è giusti c'è ancora bisogno di amicizia e il più alto livello della giustizia si ritiene consista in un atteggiamento di amicizia[18].

Naturalmente qui emergono altri aspetti più complessi della dimensione politica della philía, che dovrò tralasciare, in particolare il nesso tra philía e teoria della giustizia, e quindi tra philía e concordia politica: aspetti che tuttavia credo non possano essere compresi fino in fondo nella

loro rilevanza se si prescinde dall'analisi della disposizione di philía come costitutiva del legame sociale. La philía, dunque, tiene insieme la città non solo in direzione top-down, come concordia politica in cui si realizzi la forma compiuta e più perfetta di philía – la quale include in sé la giustizia – ma anche in direzione bottom-up, nella misura in cui è la disposizione fondamentale che costituisce il legame sociale.

Verrò ora al passaggio che conduce da Aristotele a Hegel. In che senso la prospettiva hegeliana ci può aiutare ad articolare il contenuto della dottrina della philía? Innanzitutto, credo, perché Hegel porta in luce esplicitamente la struttura riconoscitiva dell'interazione di philía già implicita nella analisi aristotelica.

Ciò emerge innanzitutto nei diversi in cui Hegel tratta dell'amicizia e dell'amore. Robert R. Williams ha posto particolare attenzione a questo aspetto, nel contesto di un'interpretazione che, muovendo dalla traduzione di philía con «love», tende tuttavia ad identificare amore e amicizia[19]. Così ad esempio nella Fenomenologia dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio[20], nella parte della sezione sull'autocoscienza in cui analizza la dinamica dell'Anerkennung (riconoscimento), Hegel si sofferma sulla «autocoscienza universale», intesa quale «sapere affermativo di se stesso entro l'altro Sé», vale a dire una forma di rapporto a sé che si costituisce tramite il processo del riconoscimento reciproco e che ha una struttura riconoscitiva. A tale proposito, nella Anmerkung al § 436 dell'Enciclopedia, Hegel scrive:

> Questo riflesso universale dell'autocoscienza – il Concetto che, nella sua oggettività, si sa come soggettività identica a sé e, perciò, universale – è la forma di consapevolezza intorno alla sostanza di ciascuna spiritualità essenziale: la famiglia, la patria, lo Stato, come pure di ogni virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore militare, dell'onore, della fama[21]

In senso analogo, nell'aggiunta al paragrafo 7 dell'introduzione ai Lineamenti di Filosofia del diritto, l'opera in cui espone la sua teoria della costituzione della comunità sociale e politica, Hegel indica l'amicizia e l'amore quali esempi di disposizioni affettive costitutive della sfera sociale del Geist. Così Hegel scrive:

> Ma questa libertà l'abbiamo già nella forma del sentimento, ad esempio nell'amicizia e nell'amore. Qui non si è unilaterali dentro di sé, bensì ci si limita di buon grado in relazione a un che d'altro, ma si sa sé in questa limitazione siccome se stessi. Nella determinatezza l'uomo non deve sentire sé determinato, bensì mentre si ha la considerazione di ciò che è altro in quanto altro, si ha in ciò per la prima volta il proprio sentimento di sé.

Hegel vede così nelle diverse istanze della philía delle esemplificazioni di una medesima struttura riconoscitiva. Egli in ultima analisi ci fa vedere che le interazioni di philía possono essere analizzate come interazioni riconoscitive, quali esempi di relazioni di riconoscimento reciproco.

Questo focus riconoscitivo sulla philía credo ci permetta in primo luogo di mettere in giusta evidenza due aspetti dell'analisi aristotelica della philía.

In primo luogo, come ha sottolineato Paul Ricoeur, va posta in luce la scoperta aristotelica della mutualità o reciprocità come aspetto costitutivo della philía[22] – ove vorrei far notare che tale mutualità o reciprocità non è necessariamente simmetrica. Un aspetto che riemerge con forza nella concezione hegeliana del riconoscimento reciproco – una reciprocità che per Hegel si dà anche laddove la relazione riconoscitiva non sia relazione simmetrica tra uguali. In secondo luogo va messa in evidenza la presenza nell'analisi aristotelica della philía della struttura del raddoppiamento, ciò che Hegel chiamerà Verdopplung – e che è un elemento chiave del'analisi della costituzione riconoscitiva dell'autocoscienza nella Fenomenologia, ove il momento della duplicazione, e del rispecchiamento nell'altro, è visto come momento necessario perché si possa istituire un rapporto cosciente a sé.

È questo un aspetto che emerge a ben vedere con forza anche in Aristotele, il quale nell'Etica Nicomachea, ma anche nell'Etica a Eudemo e nei Magna moralia, torna più volte sulla questione dell'amico quale "altro sé": «l'amico, infatti, è un altro se stesso (allos autos)»[23]. Non solo Aristotele mostra come nell'amore e nell'amicizia si manifesti la struttura di un rispecchiamento reciproco: egli sostiene pure che entrambi i partner si riconoscono nell'altro come in un'immagine di sé[24]. Nei Magna moralia Aristotele esprime inoltre esplicitamente l'idea per cui il sapere di sé e l'autocoscienza non si costituiscono indipendentemente dal rapporto di rispecchiamento reciproco[25]. Un'idea che il capitolo sull'autocoscienza della Fenomenologia riarticolerà fondamentalmente nel contesto di una analisi del processo del riconoscimento. Se questa ricostruzione, che naturalmente andrebbe motivata nel dettaglio, avesse una sua plausibilità, allora essa ci consentirebbe per converso di leggere la concezione hegeliana del riconoscimento in una nuova luce, come una articolazione moderna della concezione aristotelica della philía. Non è forse un caso che nell'interpretazione della teoria hegeliana dell'Anerkennung si sia presentato un problema analogo a quello che interessa l'interpretazione della philía aristotelica. Da un lato, infatti, Hegel nella Fenomenologia analizza eminentemente relazioni riconoscitive reciproche asimmetriche tra disuguali – la dialettica servo padrone ad esempio; dall'altro egli parla del "concetto puro" del riconoscimento quale forma di relazione reciproca tra uguali. Di qui la tentazione per molti di ridurre il riconoscimento ad uno solo dei due lati, enfatizzando la dimensione asimmetrica – è il caso di Alexandre Kojève e della sua lettura della storia come lotta per il riconoscimento[26] –, oppure enfatizzando la nozione normativa di riconoscimento reciproco – il "concetto puro" del riconoscimento – e finendo così per ridurre la teoria dell'Anerkennung a una dottrina normativa dell'uguaglianza morale. Nel suo senso più generale, invece, la concezione hegeliana del riconoscimento è una analisi della microstruttura delle relazioni costitutive del vivere sociale, e quindi, dal punto di vista dell'individuo, delle disposizioni di cui esso deve essere dotato per poter interagire con altri individui e quindi organizzare e costituire un mondo sociale. Ed è per questo che le disposizioni riconoscitive possono generare sia interazioni reciproche asimmetriche, in prevalenza, sia relazioni reciproche asimmetriche, in determinati ambiti che Hegel, nel corso del suo itinerario, ha sempre più ristretto. L'amore e l'amicizia elettiva, come si diceva, sono solo due casi particolari, e distinti, della struttura più generale del riconoscimento[27]. In tal senso non si può dire, come sostiene invece Williams, che Hegel generalizzi la concezione aristotelica della philía, dato che, come si era visto, anche in Aristotele l'amore e l'amicizia elettiva non coincidono con la disposizione di philía. Occorre inoltre anche dire che rilevanti per la ricezione hegeliana della philía non sono soltanto i passi in egli cui tratta dell'amicizia e dell'amore: passi in cui amore e amicizia sono trattate in quanto virtù particolari. Tanto più che, come si è argomentato, la philía aristotelica non coincide con i fenomeni dell'amore e dell'amicizia[28]. Da un lato, come si è visto, è nella teoria del riconoscimento, per come è esposta non solo nella Fenomenologia ma per come è presente anche nelle altre opere maggiori, che Hegel sviluppa un livello dell'analisi astratta della microstruttura delle disposizioni di philía. D'altro lato dovremmo attenderci, se prendiamo in particolare considerazione i Lineamenti di Filosofia del diritto quale opera che delinea la concezione hegeliana della comunità sociale, di trovare anche altri corrispondenti funzionali della philía. In particolare, questa è la mia tesi finale, è nella concezione della Gesinnung – della predisposizione – che Hegel riprende a livello specificamente politico la questione della philía. Gli individui, per poter partecipare alla vita etica – all'eticità in quanto insieme di sfere istituzionalizzate di interazione, o in altri termini come insieme di abiti o costumi stabilizzati

d'interazione – devono infatti per Hegel essere dotati di disposizioni interiori, le quali peraltro si sviluppano a loro volta attraverso il processo di formazione che ci inizia a divenire attori di una Sittlichkeit.

In tal senso, nel § 515 dell'Enciclopedia, Hegel scrive:

> La predisposizione degli individui è il sapere della sostanza e dell'identità di tutti i loro interessi con il tutto; e la fiducia – la vera, etica predisposizione – consiste in ciò, che gli altri singoli si sappiamo reciprocamente e siano reali solo in questa identità.

Ma le Gesinnungen sono in ultima analisi per Hegel disposizioni affettive accompagnate da fiducia, e in questo senso disposizioni sociali: un qualche livello di fiducia è, come nel caso di ogni tipo di relazione di philía – da quella economica a quella morale – richiesta perché si possa partecipare ad una forma di vita sociale. In conclusione prendiamo in considerazione alcune possibili obiezioni che potrebbero essere avanzate nei confronti di questa strategia interpretativa. E' senz'altro vero che per Hegel il principio moderno della soggettività pone un discrimine netto tra lo stato antico e quello moderno – nella misura in cui ad avviso di Hegel la concezione antica, e dunque anche quella di Aristotele – che a mio avviso qui è bistrattato – non era in grado i riconoscere appieno il ruolo della soggettività nelle sue diverse espressioni. E ' vero pure che per Hegel un ulteriore discrimine è costituito dalla centralità nella vita moderna statale dell'interesse individuale e dell'interazione economica motivata egoisticamente – altro elemento che non trovava un riconoscimento a livello politico sociale nel modello aristotelico, che non attribuiva alcun ruolo proprio alla società civile in senso hegeliano. Tuttavia mi sembra che entrambe queste osservazioni non possano essere utilizzate a favore della tesi – sostenuta ad esempio da Alfredo Ferrarin – per cui in Hegel la philía non potrebbe stare alla radice della vita statale, come invece accadeva in Aristotele[29]. Da un lato si è visto come la philía includa tra i suoi ambiti l'interazione motivata dall'utile e dunque anche l'interazione economica. Sicché non è di per sé la teoria della philía a segnare la distanza di Hegel rispetto ad Aristotele, ma piuttosto una determinata valutazione dell'attività economica che dipende da fattori esterni. D'altro lato si può mostrare che le Gesinnungen, come radici soggettive dell'eticità, svolgono un ruolo funzionale analogo alla philía: esse sono forme concrete di philía, stabilizzate entro un determinato contesto sociale e storico. Infine, un'altra possibile obiezione alla lettura della philía in termini di riconoscimento – e quindi delle Gesinnungen quali disposizioni riconoscitive concrete – può essere ricavata da quanto afferma Williams quando sostiene che il riconoscimento in Hegel è concepito dialetticamente, come qualcosa che si produce, e si generalizza e universalizza, passando attraverso la negatività del conflitto e del dominio, mentre invece la philía in Aristotele riguarderebbe relazioni isonomiche tra uguali in potenza – gli amici virtuosi[30]. Si è però visto che la philía aristotelica, almeno se si assume la lettura che ne ho data, non va identificata con l'amore o l'amicizia elettiva tra eguali, e non esclude i fenomeni di negatività, di asimmetria. In tal senso ad essere particolaristica non è tanto la concezione generale della philía – come sostiene Williams – ma piuttosto la concezione normativa della philía compiuta – limitata ad una ristretta cerchia di maschi ateniesi, e immediatamente armonica. E' invece vero, infine, che Aristotele manca l'idea dell'universalizzazione progressiva del riconoscimento attraverso il conflitto dialettico – egli non sembra riconoscere alcun ruolo progressivo alla negatività come motore di universalizzazione. Ma questa è un'altra storia.

1. Etica Nicomachea, VIII, 1, 1155a 16 sgg; trad. a cura di C. Mazzarelli, Milano, Rusconi, 1993.
2. Aristotele esclude che possa essere qualificato come philía un atteggiamento verso cose inanimate, poiché queste ultime non possono "ricambiare l'affezione", non possono reagire reciprocamente ai comportamenti altrui: cfr. Et. Nich. 1155b 27 sgg.
3. Et. Nich. 1159b 32.
4. Et. Nich. 1149b 9.
5. Et. Nich. 1157b 30-31.
6. Et. Nich. 1155b 28.
7. Ibid.
8. Per un'analisi della teoria dell'azione di Aristotele qui sviluppata cfr. L. Ruggiu, Razionalità e agire. Razionalità della prassi e prassi della verità, in La scienza ricercata. Economia politica e filosofia. Studi su Aristotele e Marx, SIT, Treviso, 1979, p. 15 sgg.
9. Et. Nich. 1156b 7-10.
10. Reth, 1380b 35-1381 a1; cfr. Eth. Nich. 1166a 2-5.
11. G. Vlastos, The Individual as an Object of Love in Platon in Id., Platonic Studies, Princeton University Press, New York, 1981, pp. 4-34, part. p. 5. Per una rassegna e un'analisi ragionata della questione del focal meaning nella definizione dell'amicizia, dei problemi che essa pone, e delle varie soluzioni in merito, cfr. C. Natali, L'amicizia secondo Aristotele, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 195, 2008, pp. 13-28, part. pp. 22-24.
12. Cfr. Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 355 e n.
13. Cfr. John M.Cooper, Aristotle's Concept of Friendship, in A.O. Rorty (ed.), Essays on Aristotle's Ethics, University of California Press, Berkeley, 1980, 301-340.
14. Cfr. Ad esempio G. Vlastos, The Individual as an Object of Love in Plato, cit; M. Nussbaum, The Fragility of Goodness, cit.; H. Ikäheimo, Globalising Love. On the Nature and Scope of Love as a Form of Recognition, «Res Publica», 18, 2012, pp. 11-24.
15. Cfr. John M.Cooper, Aristotle's Concept of Friendship, cit. In una prospettiva differente, sulla philía quale «sintesi e tramite delle virtù», cfr. A. Illuminati, De amicitia, in M.P. Fimiani (a cura di), Philia, La Città del Sole, Napoli, 2001, pp. 51-62.
16. Cfr. Martha Nussbaum, The Fragility of Goodness, cit., pp. 343, 352.
17. Et. Nich., 1162a 34-36
18. Et. Nich., 1155a 23 sgg.
19. R.R. Williams, Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship, in M. Seymour (ed.), The Plural States of Recognition. Citizenship and Identity, Palgrave Mcmillan, London, 2010, pp. 20-36.
20. Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2007.
21. Su ciò cfr. anche l'aggiunta al § 369.
22. Cfr. Paul Ricoeur, Soi-meme comme un autre, Seuil, Paris, 1990, pp. 214-215. Su questo aspetto cfr. R.R. Williams, Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship, cit.
23. Et. Nich., 1166a32.
24. Cfr. Et. Nich., 1161b 28-35. Cfr. Et. Eud. 1245a 29-30; Et. Eud. 1245a 34-36.
25. Cfr. Magna Moralia 1213a 13-26.

26. Cfr. A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Gallimard, Paris, 1947.
27. Nella Vorrede ai Lineamenti di filosofia del diritto, Hegel, polemizzando con Fries, attacca aspramente le posizioni che pongono l'amicizia (Freundschaft) intesa in senso sentimentale e morale quale fondamento del vincolo politico-sociale (cfr. Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2006, p. 51). L'amicizia intesa in tal senso, come si è visto, è per Hegel una virtù particolare al pari dell'amore – e in tal senso un'istanza specifica di relazione riconoscitiva. La critica a Fries, dunque, non investe la nozione di philía nel suo senso ampio aristotelico, ma semmai la tendenza moderna a leggere la philia in termini esclusivamente morali, lasciando cadere il suo nucleo di teoria sociale, che Hegel invece riprende, come vedremo, nei termini della sua concezione riconoscitiva delle Gesinnungen.
28. In un articolo recente H. Ikäheimo, seguendo la linea interpretativa di Vlastos, ma con alcune importanti correzioni, sostiene che: 1) l'amore, inteso come cura incondizionata per la felicità, il benessere dell'altro, sarebbe il focal meaning della philía aristotelica; 2) anche per Hegel la cura incondizionata sarebbe l'atteggiamento interpersonale costitutivo dell'amore; 3) Hegel concepirebbe quindi l'amore così inteso come una specie del genere degli atteggiamenti riconoscitivi (laddove il genere del riconoscimento includerebbe quindi altre specie di atteggiamenti interpersonali, quali ad esempio il rispetto, la stima). A mio avviso questo tipo di interpretazione (cfr. H. Ikäheimo, Globalising Love, cit.) chiarisce aspetti importanti del fenomeno dell'amore incondizionato e della analisi aristotelica ed hegeliana che Williams non differenziava sufficientemente. Questo tipo di interpretazione non può tuttavia esaurire la questione della philía nella sua intera portata teorica, giacché in ultima analisi riguarda soltanto la forma compiuta della philía tra virtuosi, e non può così rendere conto dell'intero spettro delle interazioni di philía identificate da Aristotele (non a caso per l'autore le interazioni basate sul piacere e sull'utile sarebbero qualificate da Aristotele come philía solo per analogia e senza una vera ragione (ivi, p. 15, n12). Secondo l'analisi che propongo, invece, la teoria aristotelica della philía si colloca ad un livello più generale, che riguarda l'intera estensione dell'interazione sociale, abbracciando diverse specie di tale genere. E in tal senso la teoria hegeliana del riconoscimento, che come tale non abbraccia solo le forme positive e compiute ma anche le forme negative di relazione riconoscitiva, è una ripresa e riformulazione della teoria della philía proprio a questo livello generale (il che non esclude che l'amore incondizionato possa essere compreso come una delle diverse specie del genere del riconoscimento).
29. Cfr. A. Ferrarin, Hegel and Aristotle, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 347-355. Sulla funzione prevalentemente metodologica della ripresa di motivi aristotelici nella filosofia dello spirito hegeliana, con un interessante valorizzazione anche di motivi protomaterialistici, si veda invece E. Renault, Aristote dans la philosophie hégélienne de l'Esprit, «Kairos», 16, 2000, pp. 187-206.
30. Cfr. R.R. Williams, Aristotle and Hegel on Recognition and Friendship, cit.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Gli spettri della rivoluzione
Badiou, Rancière e Žižek sulla creazione politica

Emanuele Profumi

ABSTRACT: *There are several critical views in contemporary political philosophy, supposing – each one in a different way- the political creation as a form of human emancipation.Alan Badiou's and Jacques Rancière's positions are the most significant: on one hand, they try to back up the reality of politics as a creative reality, whereas, on the other hand, they do not succeed in linking it to a real revolutionary prospect, because of some problems rising around imaginary centers, related to the "political nothing" and to the "democratic truth". As Slavoj Žižek has outlined after due consideration, the two philosophers do not manage to conceive the political revolution from top to bottom. By some means, this thinker cannot do that either for the same fundamental reason: like Badiou and Rancière, Žižek himself founds his own ontological political truth on a basic illusion, a phantom of the thought.*

Accantonare provvisoriamente l'idea che l'illusione sia lo stato in cui ognuno si trova quando fa esperienza della sospensione dell'incredulità, o della simultanea condizione di credere e non credere, come la intende giustamente Mori[1], e declinare criticamente il termine, più legato al senso comune, come la scoperta di una credenza che si rivela, in un secondo tempo, semplicemente falsa, ci consente di rintracciare i limiti della riflessione filosofico-politica contemporanea di alcuni pensatori che in questi ultimi decenni hanno cercato di cogliere la novità politica come emergere dell'emancipazione. In particolare, benché le riflessioni di Alain Badiou e Jacques Rancière si dotino di vocabolari diversi, legati a prospettive filosofiche distinte, il pensiero politico dei due filosofi ruota attorno all'immagine della creazione politica; ed è importante, in questa sede, rintracciare dove e perché, pur avvicinandosi a questa idea, essi non riescano a coglierla con chiarezza. Ciò che risulta decisivo, comunque, è che le idee filosofico-politiche di entrambi confermano la presenza dell'illusione nella nostra vita e nella nostra storia. Nel loro caso la intenderemo come quella realtà che, pur continuando ad essere diversa dall'inganno e dall'autoinganno, si rivela tale contestualmente, solo grazie all'argomentazione e alla dimostrazione, ovvero a posteriori e attraverso una riflessione-analisi critica.

Il problema implicito principale, che impedisce loro di tematizzare la creazione politica come tale, è legato al modo in cui essi si rapportano alla "sostanza creativa" dell'emergere della politica. Vi si avvicinano anche grazie al tentativo di superare la visione moderna del filosofo politico

(in cui si subordina l'affermazione di una propria verità politica ad una verità più profonda, di tipo ontologico), il che permette loro di cogliere la realtà di una politica intesa come rivoluzione in modo autonomo dalle teoresi filosofiche, e di legarla, in ultima istanza, ad una pratica dell'eguaglianza emancipatrice.

Per Badiou la politica, infatti, è una procedura di verità, l'unica che prende una forma generica, cioè che l'evento è una realtà ontologicamente collettiva, e anche se ha bisogno della filosofia per prendere coscienza della propria natura processuale, solo con la politica si può affermare che il pensiero è qualcosa di universale. Secondo il neoplatonismo antiplatonico di Badiou2, l'infinito viene messo al primo posto solo nella verità politica, dove prende la forma del principio egualitario, perché la scelta sul possibile equivale allo stesso processo politico. Per questo la politica può essere pensata solo a partire da se stessa, ed è un processo solo in mano a chi ne fa l'esperienza pratica.

Pur concordando sulla natura procedurale ed egualitaria della politica, Rancière, invece, intende la politica non in termini di verità ma di conflitto, sull'esistenza di uno spazio comune e su come esso deve costituirsi, cioè non come lotta interna ai rapporti di potere dati, ma come lotta per la costruzione del mondo comune. La pratica politica è un processo non consensuale della società con se stessa, espressione del dissenso agito che caratterizza la democrazia come modo della soggettivazione e non come forma giuridica[3].

Le illusioni filosofico-politiche che queste definizioni celano bene sono rintracciabili solo se vi ci soffermiamo analiticamente, individuando due questioni problematiche ad esse trasversali: la relazione tra verità e politica, e quella relativa alla creazione del mondo comune. Come sottolinea uno dei loro più interessanti critici, Slavoj Žižek, essi sollevano, senza rispondervi, il problema della rivoluzione della società[4]. Ed è proprio attorno all'idea di rivoluzione che si coagulano i problemi che impediscono loro di cogliere veramente la consistenza logico-ontologica e sociale-storica della creazione politica.

Le tre questioni, verità-mondo e comune-rivoluzione, sono state ampiamente trattate anche da altri pensatori che non si sono avvicinati direttamente alla realtà e all'idea della creazione politica, benché, come Hannah Arendt, ne abbiano parlato e scritto continuamente. Anche se di solito questa viene ricordata per le sue tesi sul potere come frutto della pluralità umana, o sulle analisi delle rivoluzioni americana e francese, le sue affermazioni sui processi giuridici contro i nazisti sono un esempio da seguire circa il legame tra verità e politica: in questi processi uno strumento di giustizia, se non il principale, è stato quello della ricerca della verità. A partire da questa importante constatazione, la filosofa ci suggerisce di abbandonare l'idea che, per rendere conto delle atrocità commesse ad Auschwitz, in cui si tratta dell'analisi critica di un fenomeno caotico difficile da afferrare, la verità debba sempre essere considerata come generale. Per la Arendt bisogna, invece, assumere che ricercare la verità in questi contesti ci consente di arrivare solo ad affermarne dei momenti specifici, ossia di giungere solo a momenti di verità[5]. Inoltre, in più di un'occasione nella sua riflessione sugli orrori nazisti, la Arendt sottolinea anche l'importanza di difendere fatti ed eventi davanti all'oblio, ovvero la necessità di lottare contro la rimozione della realtà. Come per Badiou e Rancière, anche per la Arendt non è possibile prescindere dalle categorie di verità e realtà, per rendere conto della trasformazione politica, poiché costituiscono i pilastri del giudizio politico. Grazie alla Arendt possiamo quindi chiederci in che modo l'intreccio tra verità e politica si cela dietro all'idea di rivoluzione. Dobbiamo, anche e soprattutto, farci una domanda di tipo più generale: in che modo verità e politica s'intrecciano tra loro dato che la politica si dovrebbe caratterizzare come il regno della doxa? In che senso si può parlare di verità nel movimento sociale-storico a cui diamo il nome di politica?

Un'analoga questione si apre se consideriamo le riflessioni di Pierre Clastres sulla consapevolezza, delle società senza Stato relative alla necessità di dotarsi di un potere politico, per affrontare la vita comune, o dell'esistenza del politico *tout court*, e dell'esigenza di subordinarlo al volere collettivo. In queste società, infatti, l'esercizio del potere sociale, il ruolo del *politico* come spazio reale del potere comune, rimanda all'idea che il potere collettivo non possa essere separato, se si vuole mantenere una reciprocità tra potere politico e insieme della collettività: il capo villaggio deve essere al servizio della società[6].

Se siamo d'accordo con Clastres, e consideriamo, come chi scrive, che *il politico* sia inestirpabile da qualsiasi collettività umana, ovvero che ci sarà sempre un potere collettivo che verrà esercitato su tutta la collettività, allora dobbiamo domandarci: nella creazione politica qual è il volto del *politico*? In che modo, in questo momento di trasformazione sociale radicale, il potere collettivo costruisce, sostiene, difende e cambia il mondo comune, la collettività nel suo complesso?

Tra l'altro, unendo i due ordini di questioni appena sollevate, e ricordando la lezione di Furet sulla rivoluzione francese, che sostiene che il messaggio segreto della rivoluzione è il fatto che la politica democratica sia stata eretta ad arbitro del destino dell'essere umano e dei popoli, costruendo, così, un altro mondo della socialità politica, in cui la società si è aperta un'altra possibilità di esercitare il potere a spese dello Stato[7], siamo in grado anche di porre altre domande decisive per orientarci nella riflessione critica delle idee dei due pensatori in questione: la creazione politica è una rivoluzione? O è un nuovo modo di cogliere la rivoluzione? E, in questo caso, qual è il legame, se di questo si tratta, tra creazione politica e rivoluzione?

Il nulla politico

Alla fine del percorso critico tutte queste questioni ci consentiranno di arrivare a individuare le illusioni che si celano dietro l'apparato concettuale di Badiou e Rancière, nel loro pregevole tentativo di delineare il movimento dell'emancipazione politica come processo rivoluzionario. Per farlo seguiremo anche la critica che Žižek muove ai due filosofi, non solo perché condivide con loro una prospettiva post-marxista, che problematizza la realtà della creazione di novità e della rottura politica con il dominio istituito, ma anche, come già accennato, perché ne mette radicalmente in questione la validità, sulla base dell'idea, condivisibile, che nessuno dei due impianti concettuali permette loro fino in fondo di parlare con coerenza di emancipazione politica come di un processo rivoluzionario compiuto.

Inoltre, farò riferimento anche a quanto avvenuto in Brasile durante il secolo scorso, quando un movimento democratico e popolare nato sulle ceneri dei movimenti sociali precedenti, si sviluppa in modo tale da spingere il Regime all'autodissoluzione e aprendo nella società una nuova possibilità per pensare e volere l'alternativa di una società autonoma.

Badiou e il vuoto ontologico

Da quando la scienza contemporanea ha cominciato (o ricominciato?) a considerare nelle sue analisi e teorie, il "caos", il "nulla" o il "vuoto", ossia l'indeterminazione dei fenomeni spazio-temporali, essa si è aperta ad una pratica che non è stata più solo l'espressione di una ricerca di leggi atemporali o della maniera migliore per descrivere la realtà, bensì anche un'attività che ha preso seriamente in considerazione l'idea di evento, così da pensare l'emergere della novità

all'interno della teorizzazione come una strada obbligata per rendere conto dei fenomeni, includendo, per esempio, le nozioni di probabilità e di irreversibilità tra le leggi di natura[8].

Riferendosi esplicitamente a questo movimento del pensiero, prima Castoriadis e poi Badiou, ripensano la filosofia e la filosofia politica, cercando di rinnovarle.

Nel caso di Badiou, ci troviamo davanti al tentativo mistico di immaginare il nulla e di trasporre su un piano metafisico (chiamato "ontologia") le teorie matematiche contemporanee che contemplano l'indeterminazione di fondo dell'esistenza, ovvero riformulando la teoria del vuoto di derivazione greca (presente almeno sin da Democrito, con la sua teoria atomista), a partire da un'elaborazione che, pur appoggiandosi sulla matematica, in realtà compie una sintesi di antiche idee religiose cristiane, ebraiche, induiste e buddiste. L'idea che l'Universo sia stato creato dal nulla è quasi esclusivamente d'origine cristiana, mentre l'ebraismo ha pensato il vuoto come quello stato a partire dal quale il mondo emerge dal movimento e dalla parola di Dio. Gli antichi greci, invece, hanno considerato il nulla come qualcosa, e la tradizione indiana e buddista consideravano il non-essere sullo stesso piano dell'essere, come qualcosa da ricercare attivamente per arrivare al nirvana, o all'unità con il cosmo. Due termini antichi sono rivelatori di come Badiou intende l'ontologia del nulla alla base della sua idea di evento, che, a sua volta, è centrale per comprendere perché questo filosofo parla di politica come emancipazione/creazione/rivoluzione. L'idea indiana di *Sunya*, che indica lo zero come numero, e significa letteralmente "vuoto", racchiude in sé le nozioni di spazio, vacuità, insignificanza, non essere, assenza e mancanza di valore; e quella di *Bindu*, che letteralmente indica il punto, o meglio un punto che simbolizza l'essenza dell'Universo prima che si materializzasse in un mondo solido di apparenze esperibili, ovvero l'Universo informe a partire da cui possono crearsi tutte le cose. A questo potenziale creativo ci si riferiva con una semplice associazione di idee: da un punto possono nascere molteplici linee, ed è perciò l'origine dello spazio tridimensionale, proprio della realtà percepita dai nostri sensi. Il *Bindu* era il Nulla da cui tutto può scaturire[9]. Anche se Badiou, quando forgia i suoi concetti filosofici, ha di sicuro in mente la tradizione cristiana, che fa propria l'immagine di una creazione a partire dal nulla, tuttavia ritorna ad affermare, sotto una nuova veste, il *Bindu* indiano più che la fede cristiana, poiché considera il Nulla come fonte di ogni creazione, avvicinandolo all'idea numerica di 0, e considerandolo come qualcosa di evanescente a cui dare un'accezione positiva, come a volte avviene nella lingua francese quando si usa il termine "rien"[10]. Come se il nulla fosse ancora qualcosa di esistente, benché incredibilmente minimo ed impercettibile.

Ma andiamo per ordine.

Per rendere conto della realtà del soggetto, Badiou forgia il concetto ontologico di *termine evanescente*, punto di riferimento per tutta la sua successiva riflessione attorno alle idee di essere e nulla. Tale termine corrisponde al niente, da cui ogni consistenza proviene, ed è dotato della forza di esercitare la causalità della mancanza, una "causa assente" che corrisponde ad una "legge dell'assenza", che non appartiene al tutto, ad una totalità che non potrà mai essere integrale, né solo materiale, ma che va descritta come l'impossibilità da dove emerge la possibilità d'essere del tutto. In questo quadro, il filosofo francese non sottolinea solo l'importanza decisiva di questa legge, ma anche la potenza dell'atto di nominare, del pronunciare parole, la quale sarebbe integrale, assoluta, sopratutto se pensata in riferimento al *termine evanescente*. Per Badiou esistono necessariamente innumerevoli insiemi non costruibili, un inesistente proprio del molteplice iniziale, e una logica dell'eccesso, che impone di ipotizzare una molteplicità elementare che induce un superamento d'essa stessa, e un universo che non è un tutto[11]. Ecco perché può affermare sinteticamente che: «*Il reale è dunque l'evanescenza rappresentata nell'Uno che fa essere*», e, dal punto di vista del processo di soggettivazione, che «*ogni soggetto è all'incrocio*

d'una mancanza da essere e d'una distruzione, d'una ripetizione e d'una interruzione, d'un posizionamento e di un eccesso»[12]. Coerentemente, egli afferma che si può costruire una teoria del soggetto solo quando si arriva a pensare la "legge strutturale del posto vuoto" come l'emergere puntuale dell'eccesso, ossia che la soggettivazione è l'anticipazione che trova la propria struttura in quello che Badiou chiama "il posto vuoto". I movimenti di massa per lui sono, non a caso, i termini evanescenti della cosa storica, mentre il proletariato viene considerato il nome del nuovo soggetto del nostro tempo[13].

È sopratutto nella fondazione teorica della sua ontologica, che potremmo ribattezzare come "metafisica del vuoto" per la centralità che proprio il vuoto assume nell'impianto concettuale, che Badiou organizza un ragionamento che affonda le radici nell'idea di vuoto come nulla-niente-inconsistente, avvicinandosi alla sintesi delle antiche prospettive religiose sul vuoto, sopra ricordate, e al concetto induista di *Bindu:* il vuoto non si può mettere in dubbio attraverso una dimostrazione empirica, poiché è l'impresentabile di qualsiasi presentazione della struttura della realtà, è la sua essenza, ad essa anteriore, o, più semplicemente, la posizione originaria, che Badiou chiama anche *multiplo di niente*, e che non consente la formulazione di nessuna dottrina della storicità propriamente detta[14]. Per questo filosofo a livello ontologico è naturale ciò che è fondato sul solo vuoto, e l'inconsistenza è la legge dell'essere e dell'ontologia, perché al vuoto nulla appartiene, neanche il vuoto[15]. Per lui, l'essere del vuoto si sottrae alla dialettica Uno/molteplice, che struttura invece la presentazione di quanto è afferrabile nella realtà, ovvero la molteplicità molteplice e l'evento. Il vuoto s'include nel tutto ma non vi può essere ridotto, anzi, al contrario, è il vuoto che comprende il tutto, nonostante sia allo stesso tempo un'*erranza latente dell'essere della presentazione* della realtà fenomenica*:* ogni realtà implica il nulla della sua molteplicità, intesa come tutto. Per questa stessa ragione egli delinea il nulla come fosse ovunque presentato nella sua mancanza, come il *punto d'essere impresentabile d'ogni presentazione*[16]. Colloca il vuoto nel limite sottile tra l'essere del non-essere e il non essere dell'essere.

Il paradosso di una mancanza originaria che manca a se stessa, e di un vuoto impresentabile di cui però possiamo parlare, e di cui Badiou può addirittura sviscerare l'ontologia, viene "risolto" rielaborando la potenza dell'atto del nominare a cui il francese ha già fatto riferimento nella sua teoria del soggetto: il puro atto del nominare il vuoto, che per Badiou esige che il suo referente sia unico, il nome che presenta l'essere nella sua mancanza, il suo puro nome proprio, è il segno esistente dell'impresentabile. In poche parole, l'impresentabile è presentato solo grazie al nome che gli diamo. Tale nome Badiou lo ricava dalla storia de "l'avvenimento ontologico d'una matematica dell'infinito", e prende la forma di un assioma di fondo: il nome del vuoto è l'infinito stesso, ragione interna del finito stesso. Per dirla con altre parole: secondo il filosofo francese siamo interamente attraversati e circondati dall'onnipresenza dell'infinito nella nostra vita finita, e il processo della soggettivazione altro non è che l'emergere, l'occorrenza, del vuoto, dell'infinito, nella nostra realtà apparentemente stabile e chiusa che si presenta sotto forma di unità molteplice. Ecco perché egli può affermare che il Vuoto è anteriore al processo logico in cui siamo soliti usare la logica degli insiemi, e l'atto di nominare l'evento che nasce dal vuoto, e che prende la forma di un molteplice, è già di per sé una decisione sull'appartenenza alla situazione reale che si sta vivendo[17].

Il paradosso, però, si ripropone sotto un altro aspetto e ci permette di vedere dove l'impianto logico-ontologico badiousiano non tiene: perché postulare il vuoto per rendere conto del molteplice? Perché nominare infinito ciò che Badiou chiama comunque Vuoto? L'infinito non è un altro nome di quanto è molteplice? Perché non parlare direttamente di un molteplice infinito senza ricorrere all'idea di vuoto? La ragione sta, molto probabilmente, nella necessità di fuggire

da una fondazione ontologica ancora legata all'idea di unità e di determinazione, così da rendere conto della novità dell'evento, ovvero la carica creativa di ciò di cui facciamo esperienza. È l'arbitrarietà del ragionamento assiomatico il primo indizio dell'illusione, perché l'impianto metafisico matematico a cui ricorre questo filosofo per fondare la realtà e la novità, appare, seguendo Wittgenstein, come una falsa idea, un'immagine slegata da qualsiasi possibile argomentazione che si appoggi sulla verifica o sulla dimostrazione. Seguendo lo stesso Badiou, che in uno dei suoi ragionamenti si richiama al vuoto, definendolo *fantasma dell'inconsistenza*, ne abbiamo un'altra conferma: un fantasma è, infatti, l'informe presenza senza corpo di un'immagine mentale a cui sarebbe poco saggio appaltare la fondazione della novità e dell'essere. Inoltre, come suggerisce Žižek, questo fantasma altro non è che la traccia della fede reale di Badiou, che si celebrerebbe, per chi scrive, nella nascita della novità, intesa come evento inspiegabile, mentre per Žižek risiederebbe nell'idea badiousiana della rivelazione della verità dell'evento.

Ha ragione quest'ultimo quando afferma che nella filosofia del francese la verità infinita è "eterna" e si cerca di affermare una politica della verità dalla valenza universale, ossia che, da un lato, *la verità-evento* di Badiou va considerata come un vero e proprio miracolo, poiché è semplicemente e radicalmente un nuovo inizio che si avvicina alla rivelazione cristiana, essendo anche, un *lampo proveniente da un'altra dimensione che trascende la positività dell'Essere,* mentre, dall'altro, la verità come fattore politico ripropone una posizione teologico-politica, perché implica immediatamente un impegno attivo da parte del soggetto che realizza l'evento e di quello che ne segue la verità[18]. Tuttavia, non solo la posizione di Badiou andrebbe semmai definita come un neopitagorismo metafisico, ma Žižek non coglie, o non vuole cogliere realmente, il senso che l'idea di vuoto ha per Badiou: non siamo di fronte a un evento totalmente positivo e ad un vuoto completamente sganciato dalla positività dell'Essere, anzi, come ho appena chiarito, non esiste uno scarto profondo tra essere ed evento in Badiou, ma l'essere è anche generato dall'evento, legato, a sua volta, al fantasma del vuoto. Ma su questo torneremo[19]. Ora è sufficiente dire che tale errore interpretativo porta Žižek a rimproverare a Badiou di sostenere una posizione quasi trascendentale, in cui avviene una continua tensione tra la necessità di una situazione globale e l'emergenza contingente della verità, tra il pieno dell'Essere e il vuoto della rottura dell'evento. Lo stesso Badiou in *Logiques des mondes*, dove affianca una riflessione sulla logica che regge l'impianto ontologico presentato in *L'être et l›événement,* risponde allo sloveno dichiarando di essere uscito da una concezione hegeliana dell'assoluto, dove il mondo è lo sviluppo della sua propria infinità, in cui si costruisce l'idea stessa di questo infinito, e, pur continuando ad accettare che l'Assoluto è infinità, non subordina il suo concetto a questo assoluto ma al vuoto, come il molteplice inconsistente che lo attraversa. Per la stessa ragione può solo pensare che la negazione sia qualcosa di derivato rispetto alle operazioni trascendentali che si mettono in moto a partire dal vuoto, molteplice privo di elementi che lo costituiscono, e che l'essere umano, come *animale svuotato*, non può che desiderarla[20].

Se volessimo inserire in questo orizzonte filosofico la realtà della creazione umana, diventerebbe alquanto arduo accettare che la novità politica scaturisca da un'idea di vuoto reificato, tra l'altro reso indiscutibile dall'approccio metafisico che lo contempla.

Rancière e il mondo comune

Anche nel caso di Rancière ci troviamo di fronte ad un pensiero che contempla il vuoto- l'inconsistente-il molteplice anonimo come forza creativa e, più di quanto non avvenga per Badiou, essa assume una veste direttamente politica. Più che tracciare differenze e analogie tra i due pen-

satori, in questa sede risulta decisivo comprendere perché anche il primo non riesca ad arrivare a formulare una prospettiva politica che colga realmente la realtà della creazione politica e pensarla come rivoluzione dello stato di cose esistente.

La politica per Rancière non si fonda sulla logica del rapporto di forza che segna la lotta per prendere o esercitare il potere, per appropriarsi del politico, ma riposa su una triplice dimensione (soggetto, logica, forma collettiva) che caratterizza l'aspetto emancipatore del conflitto con cui essa segna la società, cambiando la natura del politico fondato sulla comunità, in modo da democratizzare il politico in quanto tale.

> L'inter dell'interesse politico traduce un'interruzione, un intervallo. La comunità politica è una comunità di interruzioni, di fratture, puntuali e locali, attraverso cui la logica egualitaria va a separare la comunità poliziesca da se stessa. […]. La politica, nel suo carattere specifico, è cosa rara. È sempre locale e occasionale[21].

Il soggetto politico di Rancière è un attore intermittente, che crea momenti, luoghi e occasioni dove sviscera argomenti e dimostrazioni per mettere in rapporto ciò che non è in rapporto, ovvero dando luogo a chi non ha luogo nella formazione del mondo comune, la *parte dei senza-parte*. Il *demos* è il nome del trattamento di un torto verso i senza-parte, che si scaglia contro l'ordine dominante che ha distribuito e gerarchizzato i posti e le funzioni sociali. La politica è una modalità di questo tipo di soggettivazione, che rifiuta la legge che perpetua la comunità e lo Stato. Parteciparvi significa entrare in un processo di trasformazione collettiva, portato dal soggetto imprevedibile del *demos*[22].. La politica è espressione di un dissenso, agito come modo della soggettivazione, tramite cui esistono dei soggetti sociali che esercitano il potere paradossale di chi non ha titolo per esercitare il potere. Per Rancière, il processo di soggettivazione politica disarticola ogni tendenza moderna dello Stato, che assume la sfera pubblica per depoliticizzarla, dimostrando di essere alla base di qualsiasi ordinamento sociale che lo stato oligarchico o autoritario dovrà necessariamente rimuovere per attestare il proprio potere di privatizzazione sull'intera comunità: la democrazia espressa dal soggetto politico è l'ingovernabile su cui ogni governo deve erigere il proprio potere. Il *demos* è una potenza di divisione che umanizza il politico fondato sulla comunità, una potenza del molteplice anonimo, responsabile del disordine della comunità e del fatto di dissotterrare il dissidio primordiale su cui qualsiasi comunità si fonda (la lotta attorno alla diseguaglianza sociale e per l'eguaglianza reale).

> Il torto attraverso cui la politica prende forma non è affatto un errore che esige un rimedio: è piuttosto l'introduzione di un incommensurabile nel cuore della distribuzione dei corpi dotati di parola. Questo incommensurabile non vanifica soltanto l'uguaglianza tra profitti e perdite. Manda in rovina, fin da principio, il progetto della città ordinata secondo la proporzione del kosmos, e fondata sull'arkè della comunità. […]. Vi è politica perché coloro che non hanno diritto di essere contati come esseri parlanti si fanno comunque contare, e istituiscono una comunità mettendo in comune il torto, lo scontro stesso […].[…] non si tratta mai semplicemente di opporre un modello di società ad un altro. Ciò che si oppone dall'inizio, sono due maniere di contare la comunità, di dare una figura alla potenza comune. […]. La politica è ciò che interrompe il gioco delle identità sociologiche[23].

Il conflitto sull'esistenza comune, sullo spazio comune della comunità e su come deve costituirsi, ha una logica ben precisa: è una lotta e un'argomentazione sul mondo comune, su ciò che deve essere riconosciuto come giusto o ingiusto nella costruzione del mondo comune. Tale dinamica è già, in sé e per sé, espressione dell'interruzione del dominio istituito dalla diseguaglianza dell'ordine della comunità da parte del lavoro, che la *parte dei senza parte* fa attraverso il *lavoro dell'eguaglianza*, che Rancière considera il modo per uscire dallo stato di minorità, perciò il torto deve essere pensato come l'agente che costituisce la comunità politica, comunità divisa in base al litigio sul calcolo delle sue parti[24]. La logica politica, interrompendo il domi-

nio, istituisce la collettività sociale come una comunità fondata sulla lotta per la giustizia: non si tratta più di organizzare e gestire gli interessi generali, ma di concepire un'azione comune sul destino comune e di farlo in nome di un torto subito e di una giustizia da ristabilire in nome dell'eguaglianza[25].

Questa nuova comunità, fondata su un'opposizione costitutiva, altro non è che la forma della soggettivazione democratica, in cui si rinnovano continuamente le forme dell'inclusione e dell'identità, una comunità inconsistente, segnata da un perpetuo lavoro della creazione dell'eguaglianza, quando l'eguaglianza reciproca si traduce in effettiva libertà del popolo. Ciò non è altro che un modo di attestare che gli affari comuni altro non sono, nei fatti, modi di configurare o riconfigurare una comunità, di definire e di designare il ruolo di coloro che vengono inclusi e di quelli che ne vengono esclusi. La democrazia si configura, così, non sulla base di una struttura giuridica ma grazie alla pratica effettiva e conflittuale dell'eguaglianza reciproca e anonima, che si realizza solo in modo universale.

> La democrazia non è il semplice regno della legge comune iscritta nel testo giuridico-politico né il regno plurale delle passioni. Essa è prima di tutto il luogo di tutti questi luoghi la cui fattibilità si presta alla contingenza e alla risoluzione della traccia egualitaria.[…] Il processo democratico è il processo di questa rimessa in discussione perpetua, di questa invenzione delle forme di soggettivazione e del caso di verifica che contrarierebbe la perpetua privatizzazione della vita pubblica. […]. La società eguale è solo l'insieme delle relazioni che si tracciano qui e adesso attraverso degli atti singolari e precari. La democrazia non è fondata in nessuna natura delle cose o garantita da alcuna forma istituzionale, né portata da nessuna necessità storica, ma confinata alla costanza dei suoi propri atti. È ciò che produce paura e odio in chi è abituato ad esercitare il magistero del pensiero. Ma in chi sa condividere, con chiunque, il potere eguale dell'intelligenza, essa può suscitare all'inverso coraggio, dunque gioia.[26]

Il vuoto e l'inconsistenza dell'emancipazione portata dalla soggettivazione politica di Rancière è l'istanza grazie a cui siamo in grado di creare liberamente un mondo comune fondato sulla pratica reciproca dell'eguaglianza. Nuove forme d'inclusione e identità nascono sulla base di un lavoro continuo di partecipazione conflittuale alla realizzazione di quanto è condiviso. Questa prospettiva si avvicina molto alla creazione politica, sia sul piano della realizzazione continua del mondo comune, sia per l'istanza d'emancipazione incarnata dalla politica, e ciò risulta più chiaro se pensiamo che questa comunità inconsistente altro non è che una lotta per affermare che quanto è comune non va mai inteso come una naturalizzazione di quanto costituisce il politico (o la politica, nei termini di Rancière).

Tuttavia un problema attanaglia tale posizione: facendo sì che il soggetto, la logica e la forma della politica di Rancière, se avvicinati tra loro in modo critico, producono non solo dubbi alla consistenza argomentativa, ma almeno tre obiezioni decisive che ne minano la consistenza.

Il problema di fondo della prospettiva in questione è legato alla difficile armonizzazione tra la logica e la natura del soggetto politico: come abbiamo visto, la lotta della soggettivazione politica contro la comunità è continua, mentre la sua logica, ossia la legge del demos, si traduce nel bisogno che la *parte dei senza parte* ha di opporsi e lottare contro la logica della comunità, contro la naturalizzazione della diseguaglianza, imposta dall'ordine dato. Il che significa che essa deve affermare la propria inconsistenza contro la consistenza dell'*arkè* politico dominante. In altre parole la logica del conflitto si traduce in un disaccordo con il dominio dato, che non può essere superato ma, anzi, che va pensato come necessario alla dialettica del politico.

Inoltre, tale logica cozza con il tipo di conflitto, che si genera e che risulta intermittente, presente lungo tutta la nostra storia, dall'antica Grecia ad oggi, ma che lo stesso Rancière considera straordinario. Non è difficile quindi sottolineare che, mentre questa logica politica ha una natura dialettica, la realtà della soggettivazione politica è, invece, di natura creativa e tutta legata alla

capacità o alla possibilità che si realizzi un vero conflitto tra la *parte dei senza parte* e chi governa, in particolare con quella che Rancière chiama la polizia, che incarna l'istanza di autoconservazione dell'ordine dato[27].

Partendo da queste due considerazioni siamo costretti a pensare che:

1) esiste sempre un prevalere della comunità sulla logica del *demos*, a cui quest'ultima si deve sempre riferire per poter esistere. Ossia, il dominio della diseguaglianza non potrà mai essere superato del tutto;

2) proprio per questo, dobbiamo pensare al politico come ad una realtà che si caratterizza, come tale, in base al conflitto in questione, facendo rientrare dalla finestra la naturalizzazione che si era cacciata dalla porta. Ossia, il politico ha una sua forma definita e definitiva e non c'è creazione politica al di fuori di tale dialettica.

Ecco perché la prima obiezione che va mossa a Rancière può essere rivolta a chiunque si appropri dell'eredità di Carl Schmitt sulla natura del politico, anche se questo la reinterpreta in un'ottica democratica: l'opposizione costitutiva del politico non consente realmente di contemplare una creazione politica come superamento del dominio e della società istituita grazie alla realizzazione di un progetto collettivo di altra società. Benché il politico di Rancière sia strutturato attorno ad una prassi d'emancipazione egualitaria, che avversa tanto il decisionismo giuridico, quanto l'autoritarismo statale che regge la proposta schmittiana, l'opposizione tra amico e nemico alla base dell'idea di politico di Schmitt viene "rielaborata", avanzando implicitamente l'idea che la sovranità si trovi nella norma pre-giuridica della lotta per la creazione di un nuovo mondo comune, proprio in base all'eguaglianza reciproca, che costituisce la legge del demos[28].

Per la stessa ragione, la scelta del filosofo francese è speculare, ma opposta a chi, come Andreas Kalyvas, accoglie l'argomento schmittiano della partecipazione civica al momento eccezionale della creazione costituzionale, rimodulando l'idea di stato d'eccezione, nella prospettiva di una teoria del potere, e sovrapponendola all'idea castoriadisiana di autoistituzione esplicita e lucida della società[29]. Ma se Kalyvas coglie che la bontà teorica del pensatore autoritario risieda nell'aver sottolineato l'esistenza di un momento creativo in cui si afferma ogni volta un potere costituente, Rancière rimane nell'impossibilità d'includere, nell'affermazione del momento straordinario del disaccordo portato dal *demos* l'affermazione piena di un potere popolare costituente.

Ecco perché Žižek può rimproverare anche a questo filosofo politico, come a Badiou, di non aver colto e contemplato nella sua proposta filosofico-politica il *supplemento osceno denegato* del potere, ovvero di non aver incluso, nell'idea di uno spazio pubblico emancipato, tale supplemento osceno, così da superare l'approccio contraddittorio che gli impedisce di prospettare un'emancipazione politica in grado di prendere il potere e di esercitarlo[30]. Così facendo, il filosofo sloveno ci ricorda un terzo problema legato alla frizione tra soggetto e logica politica in Rancière: poiché non è contemplato un processo di affermazione di un potere popolare costituente, né un processo politico portatore di un progetto di altra società, sulla base di quanto detto sino ad ora, ne consegue che Rancière non può intendere realmente il momento dell'affermazione di un'altra comunità come un processo di istituzionalizzazione. Per questo, non fa mai riferimento a nessun tipo specifico d'istituzione democratica in grado di solidificare la prassi dell'eguaglianza, che resta pura pratica, astratta, senza alcuna sponda istituzionale capace di farci individuare in cosa consista la proposta di Rancière, dal punto di vista politico, così da poterla criticare con cognizione di causa. Se non la pensasse così, non si capisce perché quest'ultimo faccia del tutto per mantenersi su un livello argomentativo ambiguo, che ci porta a pensare che la prassi si sviluppi a prescindere dalle istituzioni concrete. Se fosse così, ci troveremmo chiaramente di fronte ad un'altra illusione.

Il caso sociale-storico del movimento democratico brasiliano

Per capire cosa e come parlare di creazione politica dobbiamo, al contrario di quanto facciano Badiou e Rancière, riferirci ad un processo sociale-storico specifico. Per chiarire meglio di cosa si tratta farò riferimento, come accennato, ad un particolare tentativo di creazione politica avvenuta in Brasile tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, quando si costituisce un fronte democratico popolare che rivendica la fine della dittatura e la nascita di una nuova democrazia.

Il tessuto civile di questo fronte di lotta è una rete composita di nuova creatività sociale: il boom demografico e l'espansione delle città vede la nascita dei movimenti urbani che rivendicano il miglioramento delle condizioni di vita (energia elettrica, trasporto pubblico, servizi sanitari, scuole, etc), delle associazioni di quartiere, che si aggiungono al movimento delle donne, alle organizzazioni cristiane, alla associazione degli avvocati (Oab) e di altre professioni, come anche agli imprenditori politicizzati dell'Abi (Associazione imprenditori brasiliani), al Mab (Movimento dos atingidos por Barragens) e al riemergere del movimento contadino e dei sindacati rurali appoggiati dalle Cpt. Dalla metà degli anni '70 tutti si trovano uniti da un esplicito orizzonte politico: la lotta contro lo Stato autoritario e non più semplicemente la denuncia della sua natura violenta e totalitaria, come era successo agli inizi del decennio grazie alla Chiesa e ai suoi movimenti[31].

A questo va aggiunto il mutamento del partito dell'opposizione legalmente accettata dal regime militare, l'Mdb, che comincia a fare una reale opposizione al regime dopo la grande repressione autoritaria dei movimenti di opposizione civile e armata avviata tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70. Cambiamento che viene percepito dalla società, che, infatti, progressivamente lo comincia ad appoggiare massicciamente, spostando di conseguenza i rapporti di forza parlamentari a favore dell'opposizione. Nonostante l'allora presidente, il generale Geisel, faccia del tutto per minare il potere elettorale crescente del Mdb, quest'ultimo vince le elezioni municipali del '78 e prepara la vincente campagna elettorale del '79, facendo convergere a sé tutti i più importanti movimenti popolari e ottenendo così un potere di negoziazione e pressione nei confronti del governo militare davvero importante. Il voto plebiscitario contro i militari si ripete anche successivamente, portando larga parte dell'opinione pubblica e dell'establishment militare ad ipotizzare seriamente l'apertura politica, poi adottata da Figueredo. Ciò perché viene meno, nei fatti, il tradizionale controllo dei partiti da parte dello Stato e sopratutto la strategia di liberalizzazione controllata con cui Geisel cercava di acquisire una nuova legittimità politica[32]. L'ipotesi dell'apertura politica, imprevista per i militari, è di certo anche il risultato degli scioperi sindacali del '78-'79 (sopratutto dei metalmeccanici, ma anche espressione del mondo della scuola), così come del formarsi di nuove organizzazioni sindacali orizzontali in molte città dello Stato, che minano profondamente il già debole consenso popolare dei miliari al potere e fanno della questione operaia un problema nazionale di primo piano[33]. È così che si arriva all'abolizione dell'AI5 nel '78, che aveva istituito un regime semi-totalitario, e alla legge sull'amnistia del '79. Questo quadro generale di sconfitte del Regime e di vittorie dei movimenti sociali e del Mdb, fanno rinascere la speranza popolare nel cambiamento di società e la democrazia viene percepita non più come una parola retorica e ideologica usata dai militari, ma come un riferimento ad un orizzonte di convivenza da ristabilire grazie alla partecipazione di tutti alla politica[34].

Il '79 resta nella memoria del Paese come l'anno della vittoria della campagna per l'amnistia, che restituisce alla vita civile un numero importante di attivisti politici, ma è anche l'anno del grandissimo sciopero sindacale che mette paura all'élite militare. Più di 3 milioni di lavoratori e di 113 categorie durante l'arco del '79 decidono di scioperare, e non solo dove i sindacati di opposizione hanno la maggioranza. Le rivendicazioni non sono più solo salariali ma cominciano

a diffondersi richieste relative alla rappresentanza sindacale e alla stabilità sul posto di lavoro, tanto che i sindacati rigettano la proposta di riforma sindacale avanzata dal governo quell'anno, in cui comunque si registrano notevoli concessioni sopratutto sul piano salariale[35].

Questi due avvenimenti costituiscono la forza principale che impone il passaggio dalla liberalizzazione del regime militare all'apertura di un processo di ritorno alla Repubblica democratica, che il generale Figueredo assume come inevitabile solo dopo l'82[36].

Come è stato sottolineato da alcuni studiosi, il movimento sociale di questo periodo storico ricorda ampiamente i movimenti sociali che sono nati dopo il 1948[37], tuttavia il movimento che sta crescendo alla fine degli anni '70 in Brasile è profondamente diverso, non solo perché partecipa attivamente alla "accelerazione" del processo di apertura, portando il Regime dopo l'82 ad assumere esplicitamente la prospettiva della transizione allo Stato liberal-democratico, ma perché ruota attorno a ciò che la dittatura cercava di eliminare alla radice, ossia il progetto politico di una nuova società e l'apertura di una nuova vita pubblica incentrata sulla democrazia e la partecipazione popolare al potere sociale. Tra il '79 e l'81, gli ultimi tentativi di conservare la legittimità popolare sufficiente a mantenere in piedi il Regime guidato da Figuereido non sono più neanche capaci di realizzare il processo di apertura controllato che doveva portare alla stabilizzazione del Regime militare pensata da Geisel. Le concessioni fatte dopo il '78, tanto sul piano economico (i miglioramenti delle condizioni di lavoro e sindacali) quanto sul piano politico (il ritorno al multipartidismo e alle elezioni libere da censure), non solo mettono in crisi il sistema corporativo ma rafforzano il movimento popolare che reclama una nuova democrazia. Anche se le minacce e la violenza ancora sono presenti nella società brasiliana, dopo il ritorno dei militanti comunisti alla vita pubblica, grazie alla legge d'amnistia, si diffonde un clima generale di fiducia nella trasformazione del Paese e una grande aspettativa circa il ritorno alla democrazia.

Tra il '78 e l'85 in Brasile assistiamo al proliferare di questo tipo di soggetti sociali, uniti dalla duplice tendenza democratica: tale spinta li porta, da un lato, a chiedere una nuova democrazia capace di accogliere le rivendicazioni di nuovi diritti di cittadinanza e di migliorare le condizioni di vita collettive, e, dall'altro, a democratizzare il processo di presa di decisione collettiva, ad accettare e proporre che la legittimità politica si fondi sulla partecipazione popolare al potere collettivo.

Per tutti questi attori, la lotta negli anni '80 si sposta dal piano sociale al piano politico, segnalando la nascita di un movimento costituito da diversi movimenti, di diversa natura e distinti obiettivi, ma uniti dalla richiesta di un'altra società e di un altro sistema di potere pubblico[38]..

Insomma, l'insieme di questi movimenti popolari e di attori della società civile gioca un ruolo determinante nel passaggio che trasforma un'apertura tutta tesa alla ricerca di una nuova legittimazione del Regime militare, in una transizione che porta alla nascita di una nuova forma di democrazia.

L'aumento esponenziale e costante della capacità di autonomia delle classi popolari rispetto al potere e al controllo dello Stato militare non solo materializza lo scontento sociale ma pone in primo piano la partecipazione alla cosa pubblica come nuovo ethos sociale, obiettivo ultimo e valore in sé: la partecipazione alla libertà di critica e allo spazio pubblico è lo strumento principale di trasformazione del mondo di cui si dotano le classi popolari in questo momento, innescando un processo di apprendimento sociale dove fioriscono nuovi tipi di relazioni umane e forme di democrazia diretta. Insomma, con la pratica critica e d'opposizione al Regime autoritario sorge una nuova capacità collettiva di cambiare il potere dello spazio pubblico[39].

La partecipazione a forme di organizzazione autonoma fuori o contro lo Stato minano tutta la logica e l'immaginario incentrato sulla sicurezza, che affonda le proprie radici a sua volta nella tradizione autoritaria che vuole che il popolo sia organizzato "dall'alto"[40]. Insieme al grande mo-

vimento sindacale, alla nascita e alla legalizzazione di nuovi partiti d'opposizione, il processo di avvicinamento dei diversi movimenti sociali ha ormai raggiunto un livello di incontro e di compenetrazione reciproca nell'orizzonte più generale di una nuova democrazia talmente alto che si diffonde la consapevolezza di stare vivendo non solo il momento della fine del Regime militare, ma di stare costruendo insieme un nuovo potere collettivo, dove la legittimità si basa esclusivamente sulla partecipazione comune alla nuova creazione della società.

Ciò si traduce, innanzitutto e a livello delle nuove organizzazioni sociali, con la nascita del Pt (Partido dos trabalhadores) nel 1980, con la fioritura di molte ongs direttamente impegnate nel processo di rafforzamento del potere popolare, come Ibase (1980) e Polis (1986), con la creazione ufficiale di un sindacato democratico e anti-capitalista, nel 1983, la Cut (Central Unica dos trabalhadores), e infine nell''83 con la formazione dell'Mst (Movimonto dos Sem Terra).

Ma anche, e più in generale, sul piano della lotta per una nuova democrazia con la campagna dell''83-84 per la *Diretas-Já!*, (l'elezione diretta del Presidente della Repubblica), momento in cui si rende palese che i movimenti sociali e i partiti di opposizione al regime hanno costituito un progetto alternativo di società, e successivamente con l'ampio processo di discussione e proposta volto alla realizzazione della nuova carta costituzionale, tanto nella forma come nel contenuto. Forums e dibattiti pubblici sulla natura della Costituzione, sui suoi obiettivi e valori principali, così come sul ruolo della partecipazione popolare al processo, per la prima volta nella storia del Paese consento al popolo di occuparsi di questioni fino ad allora considerate di esclusiva competenza di giuristi, politici, e del governo. Con l'Assemblea Costituente nel 1987, inizia un'intensa campagna per il diritto a presentare emendamenti popolari. L'esito positivo della campagna permetterà di accogliere nella Carta emendamenti che riconoscono la partecipazione popolare come strumento necessario alla realizzazione della sovranità popolare: il movimento produce una quantità di materiale e di proposte davvero impressionante tra cui sono degni di nota quelli che chiedono l'istituzione del referendum, dell'iniziativa popolare e del veto popolare, che poi verranno assunti nel testo definitivo[41].

Questo clima è espressione della ricerca generale della creazione politica. Tra le verità particolari di questo Fronte democratico, c'è anche una verità che lo trascende, che è, appunto, che esso corrisponde ad un tentativo di creazione politica, come molti ce ne sono stati nella storia.

Grazie a questo tentativo siamo in grado di vedere chiaramente l'errore di chi pensa che la creazione politica può essere concepita sulla base di un vuoto ontologico o di un'inconsistenza a livello di proposta e affermazione del potere popolare che contesta il dominio istituito.

Il Fronte democratico brasiliano di quel periodo rende evidente che la sovranità popolare e l'idea di cittadinanza sono i due perni di una questione più ampia, l'eguaglianza reale del potere politico, portata da una duplice partecipazione: da un lato la politicizzazione della collettività e, dall'altro, la nascita e la promozione di forme di democrazia diretta ai vari livelli del tessuto sociale, come quella dei consigli di fabbrica[42].

Ciò viene confermato anche dal fatto che, con il ritorno alla Repubblica democratica, i processi di socializzazione politica e l'interesse per la politica crescono progressivamente in tutta la popolazione[43]. Il nuovo immaginario della democrazia sociale "propone" a tutta la società l'idea che la cittadinanza o è attiva o non è, ossia che essa stessa si deve considerare l'attore della creazione sociale, della trasformazione e del controllo del potere collettivo. In altre parole, il Fronte democratico dei movimenti è un processo di educazione politica in grado di introdurre il principio della partecipazione popolare nel complesso delle istituzioni dello Stato.

In una società fondata sul favore e sul comando tale educazione diffusa è, di per sé, una forma di sovversione dell'ordine istituito dai militari e, in parte, anche del paradigma liberale, visto che essa implica la capacità da parte della società di riappropriarsi del potere collettivo: si rivendica

un principio democratico di base, quello di creare una nuova società a partire dall'esperienza dell'esclusione sociale, per eliminarla; inoltre, si sostituisce alle idee di un potere autoritario e di un dominio istituito, l'esigenza di un potere al servizio degli interessi e della volontà di tutto il popolo[44]. La legittimità sociale che i movimenti in questione hanno ottenuto da parte della popolazione non è dovuta solo al fatto che tali soggetti esprimono le ansie, i desideri e le necessità di grandi porzioni della popolazione, ma anche alla loro capacità di ridarle un potere che gli era stato sottratto, e di farlo, molte volte, solo dopo averlo democratizzato. Ciò che essi pongono all'ordine del giorno è un problema cruciale per qualsiasi società autonoma: lottano per arrivare a fare delle istituzioni collettive strumenti di partecipazione egualitaria al potere.

Tutto ciò significa che il Fronte democratico brasiliano, nato tra la fine degli anni '70 e sviluppatosi lungo il decennio successivo, pone con radicalità e nei fatti la questione della legittimità democratica come centro propulsivo da cui costruire una società autonoma, e allo stesso tempo si mostra portatore di una circolarità creativa che ci permette di intravedere la presenza di un tentativo peculiare di creazione politica: il movimento d'implicazione reciproca tra la politicizzazione della società e l'aspirazione ad una nuova democrazia come orizzonte generale di trasformazione collettiva.

In questo, come in altri casi sociali-storici, la democrazia viene vincolata al principio di sovranità popolare attraverso i principi guida dell'eguaglianza del potere, della libertà nella partecipazione al processo normativo e della solidarietà generalizzata tra tutti i soggetti del corpo istituente. Ma, come spesso è accaduto nella storia, anche nel caso in questione, tale tentativo di creazione politica non trova il suo esito ultimo. Anche in questo caso la creazione politica è solo qualcosa a cui si aspira e che prende vita in modo frammentario, incoerente e limitato, nell'ampio Fronte popolare per una nuova democrazia, influenzando la riorganizzazione generale della società, senza, tuttavia, essere assunta dalla maggioranza della popolazione. Ma questo è un problema a cui non possiamo rispondere in questa sede.

La verità democratica

Anche sul piano della verità democratica incontriamo altre illusioni filosofiche, che impediscono loro di cogliere il fenomeno e la verità espressa dalla creazione politica.

Badiou ha il merito di aver rivendicato l'importanza della nozione di verità in un contesto di pensiero comunque segnato da approcci epistemologici anti-positivisti e anti-realisti largamente diffusi, e, sopratutto, di avere sottolineato la distinzione tra verità e verità della politica rispetto a chi, come il filosofo italiano Gianni Vattimo, è incapace di ritagliare con coerenza il luogo della verità e di distinguerlo da quello della politica. Tuttavia, la sua principale illusione risiede nell'aver continuato a sostenere la verità, e in particolare, la verità della politica, come qualcosa di assoluto, legando in modo peculiare l'idea di verità all'affermazione di ciò che è infinito in un contesto relativo, ovvero continuando a dire che la verità conserva qualcosa di proprio rispetto al sociale-storico, è qualcosa di distinto dalla sua novità continua.

Sulla stessa linea è il secondo, il quale ci ricorda che il politico ha una sua verità propria, segnata dal conflitto nato dalla mancanza di arké della comunità. Poiché Rancière non propone che la politica si occupi di un cambio continuo di società, e la intende come un tipo di politico specifico, il politico democratico e il suo orizzonte concettuale, essa non contempla alcun cambio della società, né apre ad una reale possibilità di pensare ad un conflitto orientato alla realizzazione di tale progetto.

Sulla creazione della verità

> Credo alle verità eterne e alla loro creazione frammentata nel presente dei mondi. La mia posizione su questo punto è del tutto isomorfa a quella di Cartesio: delle verità sono eterne perché sono state create, mai perché esse sono là da sempre. […].[…]il processo di creazione d'una verità, tale che se ne costituisce il presente dalle conseguenze d'un corpo soggettivato, è molto differente dall'atto creatore di un Dio. Ma, in fondo, l'idea è la stessa. Che esso sia l'essenza d'una verità d'essere eterna non la dispensa affatto d'apparire in un mondo e d'essere inesistente anteriormente a questa apparizione. […]. Certo, noi condividiamo con Hegel la convinzione d'una identità dell'essere e del pensiero. Ma, per noi, questa identità è una occorrenza locale e non un risultato totalizzato. Condividiamo anche con Hegel la convinzione d'una universalità del vero. Ma, per noi, questa universalità s'assicura con la singolarità degli avvenimenti di verità, e non sulla base del fatto che il Tutto è la storia della sua riflessione immanente.[45]

Badiou può essere collocato all'interno del movimento filosofico contemporaneo che reagisce all'idea di verità come corrispondenza oggettiva, ma per ragioni opposte a quelle che di solito vengono sposate da chi condivide tale prospettiva, come fa Gianni Vattimo da una posizione ermeneutica: se per l'ermeneuta, impegnato, tra l'altro, come Badiou, nel lavoro filosofico politico di rinnovamento dell'ideale comunista[46], la metafisica è la tradizione di pensiero che ha incarnato e diffuso l'idea di verità assoluta intesa come corrispondenza con la realtà dei dati di fatto, secondo Badiou la metafisica si può e si deve rinnovare proprio chiarendo in che modo parlare di verità assoluta nel darsi dell'evento. Secondo il neometafisico bisogna abbandonare la coappartenenza heideggeriana tra essere e verità, che ancora segna gli approcci come quello di Vattimo, e riconoscere, con l'ontologia matematica, che ogni verità è successiva all'evento, e, quindi, che una verità sfugge interamente all'ontologia e solo la filosofia può pensarla e renderne conto[47].

Badiou lo fa avanzando la distinzione tra fatto ed evento, come pure fa Vattimo da una prospettiva heideggeriana, sottolineando, però, a differenza di quest'ultimo, che esiste una reciprocità strutturale tra essere e apparire che non limita la specificità dell'evento (ossia il suo essere un luogo in cui emerge l'inesistente proprio dell'oggetto che vi soggiace). La verità riunisce tutti i termini della situazione che sono connessi all'evento, ossia alla novità dell'essere che abbiamo visto scaturire dal molteplice puro, dal vuoto, e si presenta come la parte impresentabile di tale situazione, come il risultato stesso dell'evento. In poche parole, ogni verità è eterna, perché infinita, e segnata da ciò che di generico c'è nell'evento, conservando la duplice caratteristica di essere una creazione onnipotente ma particolare. L'onnipotenza di una verità non è altro che il cambiamento reale di ciò che è, che è il cuore dell'essere di ciò che esiste, siccome tutto ciò che esiste ha la forma impercettibile, invisibile si potrebbe dire, del molteplice e del multiforme. La novità è sempre il frutto del sorgere di una verità, che, anche per questo, va intesa come eccezione.

> E l'onnipotenza d'una verità non è altro che cambiare ciò che è, affinché possa essere quest'essere innominabile, che è l'essere stesso di ciò che è. […]. Una verità è posseduta come determinazione infinita d'un indiscernibile della situazione, che è il risultato globale intrasituazionale dell'evento[48].

La verità dell'evento, il punto sovrannumerico, non è quindi frutto del sapere, che è uno stato fisso e successivo all'evento, e perciò può essere colta solo come cambiamento del mondo attraverso l'esperienza del soggetto, quando questo coglie gli effetti di questa trasformazione e vi rimane fedele. Il soggetto non conosce la verità, ma la porta, è ciò attraverso cui una verità è possibile, o, specularmente, ciò che è costituito da una verità. Per Badiou esiste una materialità del soggetto di verità, un corpo che fa apparire il soggetto e una verità, che incarna plurali proce-

dure di soggettivazione di quanto è generico e si lega ad una pluralità di mondi, tutti segnati dalla pratica di fedeltà, che segue il destino della traccia lasciata dalla verità eterna nella situazione in cui è nata.

> La procedura fedele […]dispone, nei suoi stati infiniti, dell'essere della situazione. Essa è una-verità della situazione […].Una procedura fedele ha per orizzonte infinito l'essere-in-verità. […]. Così l'amore, l'arte, la scienza e la politica generano all'infinito delle verità sulle situazioni, verità sottratte al sapere, e contate dallo stato solamente nell'anonimato del loro essere. […]. La fedeltà distingue e riunisce il divenire di ciò che è connesso al nome dell'evento. È un quasi-stato post-evento.[49]

Tra creazione e verità si crea, quindi, una circolarità virtuosa che segna l'evento: ogni creazione è creazione di una verità infinita, ogni verità è frutto di una creazione particolare. Ciò che risulta rilevante nella proposta filosofica di Badiou è che la verità continua ad essere una creazione a sé, come sembra essere anche la creazione politica.

Tuttavia, possiamo davvero tracciare una scissione tra verità e creazione?

Nella posizione di Badiou sembra risiedere un'illusione pericolosa, necessaria a difendere l'eternità e l'assolutezza della verità, all'interno della sua architettura di pensiero, e poter tenere insieme, allo stesso tempo, il particolare con l'universale: in realtà, ogni verità è inscindibile dalla sua affermazione sociale-storica, come ho dimostrato nel caso del Brasile contemporaneo. Ossia, ogni verità è contestuale e relativa. Badiou non lo può accettare perché il suo impianto filosofico si avvicina, senza volerlo, alla heideggeriana differenza ontologica tra essere e ente, che è la stessa posizione metafisica che usa Vattimo per scagliarsi contro la violenza della verità assoluta, quando le contesta di essere rispecchiamento oggettivo del dato.

Per il filosofo italiano, infatti, la verità come obiettiva corrispondenza, frutto di un accordo con i dati di fatto e/o leggi di natura che formano la realtà come una struttura stabile, e che valgono anche come uniche norme morali, è un'arbitraria attestazione di violenza teoretica e di autoritarismo-totalitarismo politico.

> Il concetto di interpretazione è tutto qui: non c'è esperienza di verità che non sia interpretativa; io non conosco niente se non mi interessa […].[…].[…]l'interpretazione è l'idea che la conoscenza non sia rispecchiamento puro del dato, ma approccio interessato al mondo con schemi che sono anch'essi storicamente mutevoli. […]. Prendere atto che il problema del consenso sulle regole scelte è anzitutto un problema di interpretazione collettiva, di costruzione di paradigmi condivisi o comunque esplicitamente riconosciuti, è la sfida della verità del mondo del pluralismo postmoderno. La parabola della nozione di verità nel secolo ventesimo si configura come una transizione dalla verità alla carità […]. I paradigmi di Thomas Khun sono credenze condivise -certo, anche collaudate dal tempo e dall'esperienza compiuta nel quadro da esse garantito- da intere società o da singole comunità ((dei fisici, dei teologi, ecc.). Si tratta sempre, alla base, di fenomeni di appartenenza. […]. Un paradigma, o un'apertura storico-destinale della verità, è costituito da un insieme di conoscenze preliminari, ricevute da un insieme di aspettative […] e da un insieme di regole per verificare o falsificare le proposizioni.[50]

Interpretando le idee heideggeriane di apertura dell'essere e di differenza ontologica per declinare l'idea foucaultiana di *ontologia dell'attualità* in modo da giustificare il presupposto dell'interpretazione contro il dato oggettivo, Vattimo ritiene che l'evento si dia come il modo in cui l'essere si configura nell'esperienza collettiva, grazie al quale possiamo contemplare l'apertura dell'Essere. In altre parole, l'*ontologia dell'attualità* è la pratica filosofico-politica che permette di renderci conto del paradigma in cui siamo gettati, così da aiutarci a sospendere la pretesa di validità definitiva che ogni paradigma in genere difende, a favore dell'ascolto dell'essere nel

suo darsi e/o nascondersi nell'effettiva apertura storica (apertura=insieme di presupposti da cui dipende ogni possibilità di stabilire corrispondenze tra enunciati e cose)[51].

Per l'ermeneuta italiano comprendere il proprio paradigma significa, quindi, sforzarsi d'intendere, grazie ad una certa distanza dialettica, la totalità sociale nella quale siamo immersi. In questo modo, e a differenza di Badiou, egli attacca l'idea di verità assoluta ricollocandola all'interno di un orizzonte sociale-storico, da lui inteso riduttivamente attraverso l'idea di paradigma. In questo modo, però, l'idea di verità si riduce alla verità che Vattimo stesso considera valere per la politica: la verità d'orizzonte, ossia l'orizzonte paradigmatico entro cui ogni corrispondenza è verificabile, frutto di un dialogo sociale interculturale attorno alle condizioni epistemologiche che, appunto, proprio la politica ha il compito di esplicitare e costruire. In altre parole, Vattimo, riprendendo l'interpretazione di Rorty di Thomas Khun, orienta lo sguardo ermeneutico sulla verità nei termini della scienza anormale sostenuta dal filosofo della scienza, unendo il tutto ad una prospettiva cristiana di sinistra in cui Dio è amore, caritas. Così Vattimo contrasta l'idea che Dio s'incontra nella rivelazione, che sia veritas, affermando, allo stesso tempo, un'idea di conoscenza paradigmatica del tutto politica.

> Le verità fattuali valgono in politica solo se legittimate dall'orizzonte del paradigma. […]. Alla fine si tratta di capire che la verità non si "incontra", ma si costruisce con il consenso e il rispetto della libertà di ciascuno e delle diverse comunità che convivono, senza confondersi, in una società libera. […]. Nell'età della democrazia, l'evento dell'essere a cui il pensiero deve volgere la propria attenzione è forse qualcosa di molto più ampio e meno definito, forse più vicino alla politica.[52]

Intendere, però, la verità assoluta come dominio, e fare della verità ermeneutica qualcosa di immediatamente politico risulta alquanto problematico e riduttivo. Grazie al lavoro di Mats Rosengren siamo in grado di cogliere come la verità contestuale e relativa non sia immediatamente sovrapponibile alla politica, e ci dotiamo di una prospettiva che ci permette giustamente di continuare a pensare la distinzione tra verità e politica in un orizzonte in cui tra creazione e verità non si eserciti, come fa Badiou, una cesura illusoria.

Rifacendosi direttamente a Protagora, Rosengren declina in modo raffinato l'ars retorica in senso epistemologico, subordinando e integrando l'idea di verità all'interno di una prospettiva che fa della doxa l'ambito più appropriato per affermare la relatività del sapere sociale-storico. Superando la dicotomia classica tra opinione e verità, il filosofo svedese afferma un metodo epistemologico, la *doxologia*, che contempla allo stesso tempo i fatti, gli stili di pensiero, le comunità di pensiero, senza utilizzare l'idea di verità come fa Vattimo, e collocando il tutto sullo sfondo di un'idea di conoscenza, sempre relativa, a tre termini: il soggetto, l'oggetto e le conoscenze e le pratiche cognitive preesistenti (sopratutto l'aderenza a fatti e a valori condivisi), tutti e tre situati socialmente e storicamente. In sostanza, la verità è qualcosa di relativo a un mondo, è legata inscindibilmente al sapere e al valore condiviso, e non copre tutto lo spettro di quanto si può e si deve conoscere, quando si prende in considerazione la relazione tra i tre termini in questione.[53]

In questo modo, benché non si possa negare l'esistenza di una realtà paradigmatica a proposito del sapere e della verità, o che l'interpretazione vada considerata seriamente quando trattiamo di stabilire la verità di un fatto, e che tra fatti e interpretazioni non possiamo avanzare alcuna separazione, per Rosengren i fatti e la verità ancora costituiscono due realtà autonome, non riducibili alla pratica dell'interpretazione o alla costruzione di un paradigma di conoscenze condiviso e implicitamente politico.

Nonostante la bontà della proposta, restano, però, sullo sfondo due domande ancora inevase: come comprendere quelle verità che trascendono l'ambito del paradigma sociale-storico, creazioni sociali-storiche che riescono a comunicare attraverso le epoche e le culture? E, sopratutto, come intendere la verità propria della creazione politica?

In questo senso, e nonostante l'illusione appena chiarita, la proposta di Badiou risulta ancora interessante, visto che egli afferma con convinzione che esistono delle caratteristiche intrinseche e generali portate dalle verità proprie della politica, e che questa si affermi per verità e non per legittimità sociale-storica. Le caratteristiche, grazie a cui essa s'afferma in una o più sequenze storiche, o mondi, e attraverso le quali prende forma nelle forme logiche dell'apparire, sono tutte l'espressione dell'emancipazione dell'intera umanità: la verità si esprime con quattro determinazioni (della volontà, dell'eguaglianza, della fiducia, dell'autorità), e nel loro incarnarsi effettivo in un mondo dato, ma anche nelle differenti forme soggettive che esse prendono per esprimere l'istanza generica, che conservano ognuna a suo modo, quando appaiono come una molteplicità materiale organizzata della verità[54].

Ma possiamo accettare che tali caratteristiche traccino i contorni della creazione politica? O, più radicalmente, che la verità della creazione politica sia assoluta?

Il progetto sociale-storico

Come abbiamo visto con il tentativo di creazione politica in Brasile, il movimento virtuoso e circolare tra politicizzazione della società e progetto di una nuova democrazia, porta a realizzare un nuovo ethos sociale, dove gli individui sono eguali nella pratica di trasformazione della società, al di là delle gerarchie pre-esistenti: la costruzione del nuovo mondo comune, o la nuova fondazione di quanto si vuole condividere come norma, tende ad affermare che tutti valgono allo stesso modo e tutti sono liberi di agire al di là di quanto è stato sancito implicitamente o esplicitamente come normale sino a quel momento.

Badiou e Rancière si sono avvicinati alla comprensione della creazione politica e l'hanno in parte confermata, il primo sottolineando il suo aspetto storico, il secondo quello sociale, quando hanno declinato, ognuno a modo proprio, l'idea che la verità dell'emancipazione politica risieda nella eguaglianza.

Badiou parla esplicitamente di *invenzione politica*, come di una delle quattro espressioni della verità dell'evento (insieme al poema, al matema e all'amore), o meglio, una delle *procedure generiche* in grado di veicolare il cambiamento di base del mondo, portato dall'emergere creativo di un nuovo possibile in cui l'essere rompe l'apparire e si organizza nuovamente la realtà degli enti. Con l'evento della politica, come con gli altri eventi, ciò che viene alla luce è una nuova particolarità ontologica e il dispiegamento logico delle sue conseguenze. L'*invenzione politica* nasce con gli avvenimenti storico-politici che prendono vita tra il 1965 e il 1980, quando, secondo Badiou, esiste una nuova apertura della possibilità della politica, di cui possiamo tracciare il profilo sin dal 1793, quando essa si manifesta come egualitaria, anti-statale, portatrice della genericità dell'umanità, attraverso la storia e la società, e decostruendo l'ordine degli strati sociali dati e delle rappresentazioni gerarchiche accettate. Insomma, quando essa è divenuta la chiara espressione del *comunismo delle singolarità*. «*La politica è una* ***creazione****, locale e fragile, dell'umanità collettiva, non è mai il trattamento d'una necessità vitale. La necessità è sempre a-politica, sia a monte (stato di natura) sia a valle (Stato dissolto). La politica è, nel suo essere, solo commensurabile all'evento che la costituisce*»[55]. Ecco perché per Badiou la politica fa parte dell'ordine del volere e del pensiero e non della società e della storia: anche per questo egli può auspicare una nuova invenzione della politica contro la democrazia capitalista e rappresentativa senza riferirsi ad alcun presupposto social-storicamente dato (e chiamandola arbitrariamente *aristocraticismo proletario*)[56].

Oltre a confermare, a suo modo, il fatto che la politica si dà per creazione, con la sua teoria dei mondi, in cui affianca all'ontologia matematica dell'essere molteplice una logica dell'apparire, Badiou afferma una verità importante della creazione politica che Ricouer aveva a suo modo già sottolineato: analizzando il problema del cambiamento umano, il neopitagorico sostiene contemporaneamente che nell'evento non c'è presente, poiché l'emergere dell'evento è immanenza attiva che co-presenta il passato e il futuro, ma, allo stesso tempo, in esso tutto è presente, perché vi si esprime l'essenza del tempo, ciò che Badiou chiama l'*eternità vivente*[57]. Il nuovo presente affermato dall'evento, in altre parole, è un avvenimento che non si rifà né al passato né al futuro, ma che li rende presenti nel presente inedito, ordinando tutta la vita a partire da una creazione sequenziale, che non è, come per Deleuze, conseguenza immanente del divenire, ma principio immanente delle eccezioni di verità che emergono nel divenire[58]. In sostanza, Badiou riconosce alla creazione ciò che abbiamo visto essere legato alla creazione politica, tanto nella sua espressione logico-ontologica, quanto nel tentativo sociale-storico, di cui abbiamo reso conto nel caso del Brasile contemporaneo: nell'evento i tre tempi, il passato, il presente, il futuro, sono tutti contemporaneamente presenti.

> Si può dire che, iscrivendo ogni procedura di verità nella sequenza d'un nuovo presente che è la sua apparizione nella singolarità d›un mondo, la logica dei mondi non solamente convalida ma presuppone, sotto la veste di una specie dell'eterogeneità dei mondi e della precarietà del presente, la dottrina dei modi della politica[59].

In questo caso, quindi, Badiou estende alla creazione come tale una caratteristica che abbiamo visto darsi principalmente nella creazione politica.

Ma queste due verità sono parziali, tanto la politica come creazione, quanto il fatto che in essa i tre tempi si implicano nello stesso momento, perché, in Badiou esse vengono affermate sullo sfondo del fantasma dell›assoluto, dell›eternità infinita propria della creazione.

Ormai sappiamo, infatti, che per il filosofo francese una molteplicità generica è il tipo di essere d'una verità, e che, circolarmente, la verità d'un molteplice è post-evento e immanente alla situazione dove emerge. Perciò, il soggetto non può essere l'affermazione di un individuo o di una collettività, ma il *momento finito* di una delle quattro procedure generiche in cui non ci si riferisce ad un oggetto in particolare ma ad una verità[60]. Come abbiamo accennato la politica, come procedura generica, è pensabile solo a partire dalla sua stessa verità, ovvero dalla pratica del pensiero che la coglie e dell'azione che la realizza, ossia dalla decisione di vivere e riconoscere l'evento politico.

> Postuleremo che un evento è politico, e che la procedura che esso impegna dipende da una verità politica, a certe condizioni. Queste condizioni si applicano alla materia dell'evento, all'infinito, al rapporto con lo stato della situazione e alla numericità della procedura. Un evento è politico se la materia di questo evento è collettiva, o se l'evento può essere attribuito esclusivamente alla molteplicità di un collettivo. […]. Diciamo che l'evento è ontologicamente collettivo nella misura in cui tale evento veicola un'istanza virtualmente di tutti. […]. Il fatto che l'evento politico sia collettivo prescrive che tutti siano virtualmente dei militanti del pensiero che procede a partire dall'evento. In questo senso, la politica, è la sola procedura di verità che sia generica, non soltanto nel suo risultato, ma nella composizione locale del suo soggetto Solo alla politica è intrinsecamente richiesto di dichiarare che il pensiero che essa è, è il pensiero di tutti. […].[…]. La politica mostra o convoca l'infinità della situazione. […]. La politica, invece, è ciò che tratta, sotto il principio dello stesso o principio egualitario, l'infinito in quanto tale. […]. L'infinito interviene in ogni procedura di verità, ma è al primo posto solo nella politica, perché soltanto lì la deliberazione sul possibile (e dunque sull'infinito della situazione) è il processo stesso.[61]

Insomma, per Badiou, la politica svela l'aspetto proprio dell'evento e afferma l'eguaglianza come l'assioma da cui cambiare il mondo per edificarne uno nuovo sulla base dell'idea e della

pratica della giustizia[62]. In questo risiede, per lui, l'emancipazione propria della politica. Quindi, la politica non si basa su uno o più presupposti sociali-storici radicati, ricavabili dall'analisi dell'immaginario d'autonomia, bensì è legata ad un principio d'ordine, ad una massima, che prende forma e sostanza dell'assioma matematico, da cui si può edificare una collettività emancipata. Non ci si dovrebbe, perciò quindi più stupire se Badiou afferma in modo del tutto illusorio che:

> Bisogna mettersi d'accordo sul fatto che l'eguaglianza non dipende in nessun modo dal sociale, dalla giustizia sociale, ma dal regime degli enunciati e delle prescrizioni; […]. Sì, ci può essere, c'è, qui e ora, una politica dell'eguaglianza, proprio perché non si tratta di realizzarla ma, postulandola, di creare qui e là, attraverso la pratica rigorosa delle conseguenze, le condizioni di una universalizzazione del suo postulato.[63]

D'altra parte, e come già accennato, la temporalità propria dell'evento, alla radice dell'invenzione politica, si basa su un altro assioma di fondazione, ed impedisce a Badiou di pensare realmente non solo una temporalità rielaborata attraverso la triplice articolazione dell'immaginario del tempo (passato-presente-futuro), ma gli vieta di cogliere come qualsiasi creazione politica si dia attraverso un progetto collettivo, che non può fare a meno di rapportarsi alla storia, come abbiamo visto tanto nei momenti di realizzazione, quanto nei tentativi di creazione politica. Anche se, per il neometafisico, la storia è, giustamente, legata ad una produzione propriamente politica, e non a presupposti oggettivi o scientifici, egli non può rendersi conto di come la politica come creazione umana è portata attraverso la novità radicale di un progetto di società che non si sottomette a nessuna affermazione dell'eternità frutto di un postulato di partenza.

> Ogni azione trasformatrice radicale s'origina in un punto, che è, all'interno di una situazione, un luogo evenemenziale. […]. L'assioma di fondazione è questa proposizione ontologica che ogni molteplice esistente -oltre il nome del vuoto – avviene secondo un'origine immanente, che dispongono gli Altri che le appartengono. Essa equivale alla storicità di ogni molteplice. […]. Un importante effetto della ricorrenza evenemenziale è che nessun intervento opera legittimamente sotto l'idea del primo avvenimento, o dell'inizio radicale. Si può chiamare gauchisme speculatif ogni pensiero dell'essere che si sostiene sul tema d'un inizio assoluto. Il gauchisme speculatif immagina che l'intervento non si autorizza che da se stesso, e rompe con la situazione senza altro appoggio che il suo proprio volere negativo.[64]

Questo è il motivo per cui l'evento politico conserva, come luogo singolarizzabile in una situazione storica in cui si concentra la storicità di una situazione, una specie di sintesi della triplice temporalità che ci attraversa: in realtà,al contrario di quanto pensa Badiou, la rielaborazione del tempo sociale si struttura, come abbiamo visto nel caso del Brasile, dando ad ogni prospettiva immaginaria, del passato, del presente e del futuro, tre forme proprie e distinte nel nuovo immaginario politico istituente.

Per quanto riguarda Rancière, invece, che parla di politica in termini d'invenzione collettiva piuttosto che di presa del potere, dobbiamo sottolineare anche l'illusione relativa sul terreno sociale-storico, illusione che si cela dietro la maschera della verità di fondo del sociale come tale, ossia nell'idea che nessuna comunità politica si regga su un arké naturale: per Rancière essa non è il prodotto dell'attualizzazione dell'essenza comune, né dell'essenza di quanto è comune, bensì è la condivisione di quanto non viene messo in comune. Il comune, che l'eguaglianza portata dalla politica edifica, si basa sull'accettazione del dissenso, sul consenso di un dissenso insuperabile tra le parti della società. La politica egualitaria, per lui, si oppone alla regolazione delle parti del corpo sociale e al calcolo dei loro interessi nell'organizzazione della comunità politica. Lo spazio del senso comune politico, quello che crea realmente la democrazia, non è lo spazio del consenso, ma quello della polemica, che si realizza solo nella lotta per l'affermazione dell'eguaglianza e nella vittoria sul dominio istituito da chi impone e conserva diseguaglianza ed esclusione sociale. Solo grazie all'affermazione delle pratiche egualitarie si può sancire effettivamente il diritto,

per Rancière, senza fondamento, come sappiamo, della molteplicità dei soggetti che vivono la società[65]. I soggetti politici liberano un'azione collettiva che modifica la capacità e la possibilità di tutti di costruire il mondo comune attraverso il conflitto, che non si sviluppa, quindi, quando c'è un dissenso sulla base di diversi e contrapposti interessi, ma quando si hanno visioni distinte della stessa comunità umana[66].

A differenza di Badiou, il politico si afferma così in negativo, e, come abbiamo già ricordato la potenza emancipatrice dell'eguaglianza non è in grado di superare, di eliminare, il dominio istituito, la naturalizzazione della comunità sociale e politica, che si pone sempre come il bersaglio contro cui la polemica politica deve scagliarsi. Ma ciò significa anche che la polemica egualitaria non è il preludio per l'affermazione di un nuovo tipo di società, ma solo per l'affermazione e la valorizzazione della verità di fondo del sociale, ossia della mancanza di fondamento naturale dell'ordine comune, sancito da qualsiasi politica intesa come polizia. Invece di pensare la mancanza di *arké* della comunità politica è l'indizio della creazione politica, la prova che ogni comunità politica è il frutto di una formazione peculiare dell'azione sociale-storica delle diverse collettività, e che la politica nasce da un progetto di trasformazione della società, che cerca di organizzarsi intorno all'immaginario dell'autonomia e prendere una forma democratica, Rancière si limita a parlare di socializzazione dell'eguaglianza come se non fosse possibile, e non lo fosse stato nella storia, realizzare una pluralità di forme collettive sulla base del movimento creativo portato dal progetto di una società politica. Come se avesse scoperto lo scontro di fondo, ineliminabile, che segna la comunità umana, ovvero che si possono postulare solo due modi della comunità dell'arké (uno polemico e l'altro oligarchico), e che il progetto di società emancipata fosse solo quello fondato sull'esclusiva pratica dell'eguaglianza.

> […] si sono voluti dedurre i movimenti democratici e rivoluzionari di questi due ultimi secoli da un orizzonte d'attesa messianica e da una fede nella storia. E si è affermato che noi abbiamo bisogno dell'utopia per darci uno slancio in avanti. Bisogna piuttosto vedere, al contrario, che è la potenza effettivamente affermata dai movimenti egualitari che crea degli orizzonti storici, dei progetti di società. […]. Ciò che bisogna restaurare non è tanto un progetto di società egualitaria nuova, quanto la base stessa d'ogni "socializzazione" dell'eguaglianza: l'idea della capacità degli anonimi, il sentimento della contingenza radicale dei sistemi di sfruttamento e di dominio e la capacità di chiunque di partecipare al destino collettivo. […]. La politica è questo supplemento al conto che viene a perturbare la logica semplice di gestione del flusso delle merci, del denaro e delle popolazioni. Questo supplemento è sempre minacciato in nome di un'identificazione della potenza comune alla vita empirica d'una popolazione. Ciò vuol dire anche che non si tratta mai semplicemente d'opporre un modello di società ad un altro. Ciò che si oppone subito, sono due maniere di contare la comunità, di dare una forma alla potenza comune.[67]

Insomma, la creazione politica, intravista a livello sociale, non può essere compresa, né chiarita, a causa dell'idea di politico e di eguaglianza a cui si rifà questo filosofo, sopratutto in base all'affermazione che l'emancipazione politica risiede fondamentalmente nel conflitto contro il dominio, e non nel progetto sociale-storico di un suo superamento. La democrazia per Rancière prende la forma di un'azione continua contro i governi oligarchici che impongono una diseguaglianza di potere, il luogo vissuto in cui ogni legittimità si confronta con l'assenza di legittimità ultima della verità sociale che impedisce che vi sia un solo principio di comunità[68].

Sulla rottura rivoluzionaria

A questo punto dovrebbe apparire chiaro perché, pur cercando di rinnovare l'idea di politica alla luce del movimento dell'emancipazione umana portata dall'eguaglianza, né Rancière né

Badiou intendono ormai la rivoluzione sulla base del paradigma del potere, come ancora molti sostengono da una prospettiva marxista. Per questo motivo, come ho già accennato, Žižek muove loro la critica feroce di non voler realmente proporre un cambiamento effettivo della società contemporanea, ritenendo le loro proposte lontane da una prospettiva rivoluzionaria.

Come ho dimostrato, in realtà, la mancata radicalità delle loro posizioni in termini di cambiamento rivoluzionario è dovuta al fatto che i due filosofi francesi legano l'idea di rivoluzione alle loro rispettive idee di politica, e il problema si pone perché entrambe hanno una propria giustificazione solo sulla base di visioni del cambiamento radicale alquanto illusorie e problematiche.

Nel caso di Rancière, infatti, ci troviamo di fronte a un paradigma rivoluzionario che si vuole espressione esclusiva di una politica capace di evitare i rischi della solidificazione dell'identità sociale, reazione al processo di naturalizzazione proprio del dominio di una comunità fondata su un *arké* unico. Per questo è del tutto fuorviante, secondo lui, che la rivoluzione passi per l'affermazione di un cambiamento radicale:

> Tento di pensare le cose non in termini di novità radicale, di inizio o di fine, ma piuttosto in termini di topografie, di sistemi di distribuzione dei possibili che mettono in gioco temporalità differenti. Un presente dell'arte o della politica si costituisce a partire dagli strati eterogenei che non sono per forza contemporanei, che costituiscono una reinvenzione perpetua del passato. […]. Ciò che tento di definire come "popolo politico" è una maniera di costituire una figura non identitaria.[69]

Il suo modello rivoluzionario trova la propria fonte negli avvenimenti del Maggio del '68, vero punto di riferimento per pensare tanto la politica quanto la rivoluzione.

> I militanti del Maggio del '68 pensavano di fare la rivoluzione marxista. Ma la loro azione, al contrario, la disfaceva mostrando che una rivoluzione è un processo autonomo di riconfigurazione del visibile, del pensabile e del possibile, e non il compimento d'un movimento storico condotto da un partito politico al suo scopo proprio. […]. Il '68 ha messo in primo piano tutta un'altra idea di politica: la creazione di spazi che non si identificano né con la gestione delle istituzioni esistenti, né con la formazione dell'avanguardia rispetto ad una rivoluzione futura. È un insieme di pratiche che ridisegnano lo spazio comune rifiutando l'opposizione tra gli obblighi all'ordine presente e la preparazione dell'avvenire.[70]

La rivoluzione, in sostanza, è l'espressione ultima dell'affermazione dell'*impurità politica*, cioè si sostiene sulla constatazione che non esiste una sfera specifica della politica, perché essa è la continua rimessa in discussione di quanto viene stabilito a livello dell'organizzazione della società. Ecco perché Rancière può rivendicare una propria lontananza dalla posizione di Badiou, per quanto tra i due vi siano molteplici punti di contatto teorico, sopratutto rispetto all'idea di una fedeltà militante a una specifica decisione collettiva di riconfigurazione della forma della comunità. In questo senso, il '68 funziona come base imprescindibile per comprendere come il comunismo possa giocare per Rancière ancora un ruolo centrale per il futuro dell'emancipazione umana[71].

Insomma, la forza argomentativa e l'originalità della sua proposta costituiscono allo stesso tempo il suo problema irrisolto.

Come abbiamo già accennato, è Castoriadis a sottolineare come il '68 abbia costituito un tentativo fallito di creazione politica. Per lui la rivolta del Maggio del '68 ha assunto come centrale il conflitto tra dirigenti ed esecutori nell'organizzazione del lavoro, ovvero non solo nel processo produttivo ma in tutto il tessuto sociale, generalizzando una lotta contro la reificazione umana portata dalla società capitalista e anticipando i tratti caratteristici di una possibile rivoluzione reale. Castoriadis ci dimostra come il '68 sia un'istanza attiva, un potenziale rivoluzionario che fa della questione del potere ancora il centro della propria contestazione dell'ordine esistente. Criticando violentemente i luoghi della cultura capitalista, burocratica e consumista, il '68 ha creato i presupposti necessari per ricostruire la società sulla base di un cambiamento dei rapporti

sociali di potere, trasformazione che lui individua anche nel cambiamento dell'immagine che la popolazione si era fatta delle istituzioni sino a quel momento[72].

Ecco perché l'emancipazione politica di Rancière si scontra con un carattere inequivocabile della sua propria fonte principale: la centralità della questione del potere sociale alla base della lotta del '68. Il filosofo politico fa del suo limite maggiore, il fatto che essa è riuscita a istituzionalizzare una nuova forma di organizzazione della società, la principale virtù antiautoritaria della contestazione di qualsiasi forma di dominio, generalizzando e raffinando, così, l'idea di Lefort sul '68[73] e senza rendersi conto che proprio quel movimento ha espresso, allo stesso tempo, una carica rivoluzionaria di tutt'altra natura.

Anche per questo, oltre che a causa dei problemi sottolineati a proposito della sua idea di politica, l'idea di rivoluzione sostenuta da Rancière non convince, è poco incisiva sul piano della proposta filosofico-politica, e marginale dalla prospettiva sociale-storica della creazione politica.

Lo stesso ragionamento si può sviluppare nel caso di Badiou.

Sin dal suo *Théorie du sujet* egli sottolinea come la rivoluzione sia l'espressione stessa dell'emergere dell'evento (in questo scritto, dell'impossibilità del suo stesso apparire)[74]. Il paradosso di un'apparizione evanescente del molteplice puro, che impone al corpo politico, come verità ultima, il fatto di essere aleatorio[75], viene collocata da questo filosofo in una cornice più ampia, in una vera e propria dottrina del cambiamento, dove chiarisce la forza e la logica dell'evento: la rivoluzione, come evento, va considerata come una *singolarità*, ossia una trasformazione fondata su un momento sovrannumerario con un forte valore esistenziale, diversa dal *fatto* e dalla *modificazione*, che sono parti del divenire, del cambiamento, che non apportano una profonda modificazione dell'esistente[76]. Come ormai sappiamo, ciò significa, per Badiou, che un evento apporta delle conseguenze importanti al corso del divenire, novità sotto forma d'inizio, o re-inizio, di una trasformazione, le cui verità vanno seguite fedelmente per essere parti attive di questi stravolgimenti della realtà umana. Abbiamo altresì visto che, nel caso della politica, sotto il principio egualitario, e in quanto tale, viene a esprimersi l'infinito proprio di ogni verità dell'evento. La rivoluzione altro non è, quindi, che l'espressione della rottura propria dell'essenza della politica[77]. Essenza che si è rivelata nella modernità con la rivoluzione francese, tra il 1789 e il 1794, quando questa presenta il molteplice infinito, come sintesi immanente del suo proprio molteplice, e che Badiou riscontra anche negli *eventi oscuri* del '68 e del movimento maoista, che si sono sviluppati tra il 1965 e il 1980[78].

Ma la rivoluzione francese, oltre ad essere stata di sicuro un avvenimento segnato dal principio e dall'affermazione dell'eguaglianza politica e sociale, è stata anche, come ci ricorda a giusto titolo Furet, espressione di un nuovo immaginario collettivo del potere. La nuova idea di sovranità, incarnata nei moti rivoluzionari, ha portato attivamente all'affermazione di una nuova legittimazione del potere, e non solo ad una produzione sociale della verità dell'eguaglianza. Con la rivoluzione, l'immaginario democratico o egualitario, che aspirava ad un'altra società, è divenuto il reale tessuto della nuova società, s'è incarnato nella storia del cambiamento dei pilastri del potere su cui si organizzava la convivenza collettiva.

> La rivoluzione è un immaginario collettivo del potere […].[…] non è soltanto il "salto" da una società all'altra, ma anche l'insieme di modalità attraverso le quali una società civile, improvvisamente "aperta" dal vuoto di potere, libera tutte le parole di cui è portatrice. […]. La rivoluzione è l'immaginario di una società divenuto il reale tessuto della sua storia[79].

Ma questo è invisibile agli occhi di chi, come Badiou, resta impigliato nelle maglie neometafisiche dell›evento.

Insomma, i due filosofi francesi non sono in grado di cogliere come la creazione politica e i suoi diversi tentativi esprimano ancora un›idea di rivoluzione che non può essere slegata dal

paradigma del potere, sebbene declinato in senso democratico, e non può essere compresa a prescindere dall›incarnazione del processo sociale-storico, in cui emerge un nuovo immaginario relativo alle istituzioni di potere che organizzano la società nel suo complesso, ovvero attorno alla creazione di una reale sfera pubblica e all›assunzione generalizzata della visione che le è consustanziale.

La notte del mondo e il fantasma di Žižek

A questo punto dell'analisi critica è possibile affermare, senza essere fraintesi, che i soggetti dell'emancipazione politica di Badiou e Rancière conservano un'inconsistenza profonda, che si pone come il contenuto attivo della trasformazione sociale. Tale inconsistenza, però, non è il soggetto come tale, ma proprio un'istanza, né soggettiva, né oggettiva, affermata da un soggetto in particolare senza che essa gli sia consustanziale. In altre parole, l'inconsistenza, alla base della verità politica di Badiou e del conflitto egualitario anarchico della politica di Rancière, ha la stessa forma del fantasma, è un ectoplasma del pensiero e dell'essere della politica. O, come credo di aver dimostrato, un'illusione.

Contro tale fantasma si muove la critica di Žižek, il quale, tuttavia, non solo lo intende come il volto stesso della soggettività, ma lo comprende erroneamente, dalla sua prospettiva d'interprete hegeliano di Lacan e di post-marxista ancora legato al paradigma del potere, sopratutto là dove si tratta di pensare il momento rivoluzionario. Ciò lo porta a misconoscere la reale proposta filosofico-politica dei due filosofi e a finire per proporre un fantasma di segno e origine diversa per rispondere alle stesse inquietudini, sulla politica, sulla rivoluzione e sulla loro natura creativa, che hanno segnato anche i francesi. Ovvero sostituisce un'illusione con un'altra.

> […] la soggettività non viene respinta in quanto forma di (dis)conoscimento, anzi, viene affermata come momento nel quale lo scarto/vuoto ontologico diviene palpabile, in quanto gesto che mina l'ordine positivo dell'Essere, della struttura differenziale della società, della politica come polizia. È determinante riconoscere il collegamento tra questa riduzione del soggetto alla soggettivazione e il modo in cui l'edificio teoretico di questi autori si basa sull'opposizione fondamentale di due logiche: la politica/polizia e il politico in Rancière; l'Essere e la Verità-Evento in Badiou; […].[…].[…] siamo di fronte a una logica che racchiude in anticipo il proprio fallimento, che considera cioè il successo completo come suo fallimento definitivo, che si attiene al suo carattere marginale come segno sommo della propria autenticità, e che perciò intrattiene un atteggiamento ambiguo nei confronti del suo contrappunto politico-ontologico, l'Ordine dell'Essere poliziesco: essa deve restare là affinché sia possibile impegnarsi in un'attività marginale e sovversiva; l'idea stessa di portare a termine una sovversione totale di quest'Ordine ("rivoluzione globale") viene rigettata come protototalitaria. […]. Credo quindi che il radicale rifiuto marginalista di assumersi la responsabilità del potere […] sia strettamente correlato al (o sia il rovescio del) collegamento nascosto che il Potere intrattiene con il proprio supplemento osceno denegato; un intervento politico veramente "sovversivo" deve lottare sopratutto per riuscire a includere nello spazio pubblico questo supplemento osceno sul quale il Potere/la Polizia fa affidamento. […]. Si potrebbe sostenere che la politica leninista si situi agli antipodi di questo atteggiamento marginalista da sinistra kantiana che insiste sulla sua stessa impossibilità intrinseca.[80]

La logica paradossale che Žižek vede alla base della proposta dei due francesi ha due problemi di fondo: la separazione indebita tra Essere ed Evento, e il fatto che il vuoto di fondo alla base dell'evento si possa esprimere in modo positivo, senza realmente produrre il cambiamento radicale, la rottura dell'ordine esistente, che esso stesso porta con sé. Ma cosa significa in termini filosofico-politici? Per comprenderlo, dobbiamo chiarire la posizione filosofica di Žižek, che affonda le radici in un'ontologica politica in cui traspare una chiara sensibilità platonica simile a quella di Badiou, che non a caso è il suo principale critico. Solo chiarendo tale posizione pos-

siamo vedere anche come è lo stesso filosofo sloveno a proporre una soluzione impraticabile al problema della rivoluzione politica, dato che pone un vero e proprio fantasma psichico alla base di questa, e dimostrare che il cambiamento, per lui non è portato da un soggetto sociale-storico, né è frutto di un immaginario e di una pratica di trasformazione rivoluzionaria, ma, appunto, un fantasma inestirpabile che segna ontologicamente il nostro stare al mondo.

A differenza di Badiou, Žižek rivendica ancora di essere hegeliano. Riferendosi alla logica e alla fenomenologia dello spirito (in particolare alla relazione schiavo-padrone), il nostro filosofo si rifà allo statuto dell'autocoscienza hegeliana per interpretare l'idea di *notte del mondo* come *scarto ontologico.* Lo sloveno la interpreta come sospensione momentanea dell'ordine positivo della realtà in cui essa può essere data solo a partire dalla rottura che subisce da parte del nucleo più intimo del soggetto che la crea, un eccesso/mancanza traumatica propria del soggetto umano, qualcosa di insondabile che si presenta come una rottura dell'ordine del senso dato per certo da parte della negatività assoluta dell'autocoscienza. Una negatività che è già un'essenza positiva perché costitutiva della nuova creazione di realtà. Hegel è stato, secondo Žižek, colui che è riuscito a combinare il carattere costitutivamente ontologico dell'attività del soggetto con la sua irriducibile inclinazione patologica. Perciò, solo chi ancora si rifà a questo filosofo moderno, secondo lui, può parlare di *inclinazione patologica costitutiva della realtà stessa*, sposando l'idea che esista una logica dell'eccesso dell'ordine stabilito che si riflette sulla politica[81]. In ragione di questa posizione ontologica, il filosofo sloveno rivendica un'ontologia politica basata su una forte corrispondenza tra Psiche e Società, a partire da un'originale interpretazione del pensiero di Jacques Lacan, dove alla psicanalisi è affidato il compito esplicito di sostenere una nuova proposta filosofico-politica[82]. Per dirla con Castoriadis, Žižek non distingue tra immaginazione e immaginario, ciò che è frutto della creazione della psiche (come i sogni) e ciò che è proprio della creazione collettiva (come il linguaggio).

Alla base dell'esistenza umana, tanto psichica quanto sociale, ci sarebbe la capacità della nostra mente di disgregare ciò che la percezione sensibile mette insieme, ovvero una *libertà vuota,* che dissolve ogni collegamento con la realtà sociale, direttamente prodotta dalla pura immaginazione o dall'immaginazione stessa. Alle radici della nostra vita ci sarebbe un regno senza leggi, fondato sulla violenza dell'immaginazione assoluta[83]. In questo consiste il motivo principale della critica a Badiou, che affida alla verità-evento l'espressione dell'immortalità ontologica: Žižek sostiene che è in questa negatività immaginativa che risiede in realtà l'immortalità di cui costui parla, ma che essa è, appunto, negativa e psichica, e non positiva e legata ad un assioma. Il nulla, alla base delle nostre vite, che permette la creazione di novità, è in sostanza di segno negativo, mentre, per Badiou, esso non assume alcun segno positivo o negativo, perché è semplicemente un punto sovrannumerario. Per il filosofo sloveno, siamo in presenza di una struttura formale, una categoria puramente negativa, in cui si radica il nulla che ci consente di superare l'attaccamento e l'investimento fortissimo alla vita data, a cui dà il nome di *pulsione di morte*. Seguendo l'interpretazione lacaniana della pulsione di morte di Freud, e collocandola in un orizzonte neohegeliano, egli afferma che il soggetto non è, secondo lui sostiene Badiou, estraneo all'ordine dell'Essere, ma un gesto contingente ed eccessivo, che costituisce lo stesso ordine dell'Essere. Seguendo gli insegnamenti di Lacan, Žižek distingue tra desiderio, legato a questo vuoto negativo originario, e libido, la pulsione che si esprime come il proprio eccesso. Perciò ritiene che qualsiasi atto etico o politico, implicando la dimensione della pulsione di morte, sia di tipo dialettico e paradossale: è negativo come sospensione dell'investimento e della credenza nell'ordine di cose dato, ed è positivo perché è immediatamente anche una nuova sublimazione. Ma, in ultima istanza, questa dialettica riposerebbe nella sua origine negativa:

> Per Lacan, la negatività, un gesto negativo di ritiro, precede qualsiasi gesto positivo d'identificazione entusiastica con una causa: la negatività funziona come la condizione d'impossibilità dell'identificazione entusiastica, ovvero, prepara il terreno, apre lo spazio per essa, ma allo stesso tempo, la indebolisce e viene da essa offuscata.[84]

Al di là dei fraintendimenti del pensiero di Badiou, che, come ritengo di aver dimostrato non pensa all'Evento come ad un non-Essere/vuoto che si oppone all'Essere, e che, pur non combaciando con quest'ultimo, non gli è estraneo, ma, anzi, costituisce una delle maniere in cui si dà il suo cambiamento, Žižek sta coerentemente rivendicando al francese la lezione lacaniana dell'incontro traumatico fondamentale dell'esperienza umana, quello con *la cosa mostruosa non morta* che lo psicanalista francese chiama *lamella*[85], e che lui considera l'arcano eccesso vitale, tipico dell'immortalità, propria della pulsione di morte[86]. Agli occhi del filosofo politico, Lacan pensa all'immortalità propria della *lamella* come rappresentante del vuoto ontologico attorno a cui si orienta l'ordine simbolico, costituito dall'inconscio e strutturato come linguaggio[87]. Perciò Žižek sostiene che:

> Come afferma Lacan, la lamella non esiste, insiste: è irreale, un'entità di pura apparenza, una molteplicità di apparenze che sembrano avvolgere un vuoto centrale; il suo status è puramente fantasmatico.»; oppure, da una prospettiva filosofica che: «Di conseguenza, da una prospettiva lacaniana, questo gesto primordiale di "fantasmatizzazione" segna la nascita stessa e il punto più oscuro di ciò che Kant e l'intera tradizione dell'idealismo tedesco chiamano "immaginazione trascendentale", la capacità abissale di libertà che permette al soggetto di astrarsi da ciò che lo circonda»; o, infine, quando egli vuole chiarire in cosa consista la soggettività, e scrive senza mezzi termini che: «Il fantasma è dunque costitutivo del nostro rapporto più elementare alla realtà.[88]

Ma, siamo sicuri che, da una prospettiva lacaniana tutta volta a chiarire il problema psicologico dell'identificazione, l'immaginazione pura, come forza negativa e disgregante, sia così rilevante per tutto il funzionamento della psiche, visto che lo stesso Lacan, pur riferendosi ad una rottura originaria dell'ordine simbolico, si sofferma centralmente sul processo dialettico di riconoscimento-misconoscimento, sottolineando come alla base del desiderio inconscio ci sia la necessità di essere riconosciuto come tale?[89]

E se la forza negativa disgregante, di cui parla il filosofo sloveno, fosse meno determinante per il funzionamento della Psiche, come sostiene Castoriadis, parlando di *Monade psichica,* a cui riconosce comunque una sua centralità per la Psiche?[90]

E se questa negatività fosse l'espressione di un'esaltazione che la nostra società attuale fa di un aspetto della Psiche che altrimenti non sarebbe così centrale?

Inoltre, l'onnipotenza originaria dell'immaginazione negativa risulta dubbia, se viene intesa come astrazione dalle significazioni sociali-storiche, non fosse altro perché, anche seguendo solo Lacan, il significato del senso di cui "si nutre" la Psiche le viene dato "dall'esterno", ossia dal discorso dell'altro, dall'ordine simbolico, non è una produzione autistica, ma il frutto di una creazione e/o di una rielaborazione dell'immaginario sociale-storico. Perciò, se parliamo in senso rigoroso, l'autismo disgregante di Žižek non può essere isolato dal senso che veicolerebbe la sua stessa rottura dell'investimento dato, del senso sino a quel momento investito, perché sarebbe già portatore di un nuovo significato, elaborato solo grazie ad una relazione con l'ordine simbolico o con l'immaginario sociale-storico.

Poco chiaro è anche il motivo che porterebbe, in questo processo psichico di disinvestimento-nuovo investimento, tale dialettica ad affondare le radici sulla sua componente negativa.

Tra l'altro, seguendo l'idea lacaniana di soggetto e il compito che lo stesso Lacan vedeva per la disciplina psicanalitica, arriviamo ad altre obiezioni rilevanti nei confronti dell'impianto argomentativo di Žižek.

Come sappiamo, la storia del soggetto per Lacan è costellata dal succedersi di identificazioni ideali, dove l'Io va inteso non solo come parte dell'inconscio, ma sovrapposto al super-io e al narcisismo costitutivo, motivo che porta Lacan a sostenere la famosa tesi dello *stadio dello specchio* (matrice simbolica dell'Io)[91]. L'Io s'identificherebbe con un'immagine ideale di sé e il soggetto del reale sarebbe ancora l'inconscio, e perciò Lacan si smarca da tutta quella psicanalisi, Freud compreso, che mira a fare irrobustire nel soggetto l'istanza dell'Io[92]. Insomma, l'Io non rappresenta uno strumento di emancipazione, ma qualcosa da cui bisogna prendere distanza, e la prassi d'emancipazione psicanalitica può, a limite, solo insegnare al paziente come vivere l'impossibilità di identificarsi con l'ordine simbolico, come fare l'altalena tra il senso e la sua assenza, che si traduce nella pratica di un'interpretazione continua di sé, sempre a caccia del senso, perché non si può ricoprire l'eteronomia radicale veicolata dall'*ordine simbolico* e dal *discorso dell'altro* ma, in questo modo, il soggetto sarebbe costretto a vivere sempre in un'eterna e inguaribile estraneità rispetto a se stesso (in termini analitici: non possiamo guarire definitivamente dal sintomo, ma possiamo, al limite, conviverci)[93].

Unendo il potenziamento dell'originaria immaginazione negativa e l'idea della possibilità di trovare un disinvestimento grazie alla pratica psicanalitica, Žižek pensa che il soggetto sia contemporaneamente il frutto, tanto dello scarto ontologico, quanto del gesto di soggettivazione che guarisce la ferita di questo scarto, ossia tanto l'investimento dato, quanto la rottura da cui nasce, portandoci a nutrire seri dubbi sulla sua idea di emancipazione[94]. A cosa affiderebbe, infatti, la fonte o la ragione dell'emancipazione, date le premesse psicanalitiche che abbiamo appena chiarito? Come ho chiarito in precedenza, Castoriadis, coerentemente con la prospettiva che vede nell'autonomia umana la fonte dell'emancipazione della società istituita, sostiene che il soggetto singolo, sopratutto grazie alla psicanalisi, può arrivare a trovare una propria autonomia solo nel caso l'Io riesca a prendere una distanza riflessiva e critica rispetto al proprio Es, divenendo, con la pratica, l'istanza secondo la quale l'individuo si scopre capace di scegliere lucidamente davanti ai propri impulsi e alle proprie idee al momento dell'azione. È solo sulla base di una distanza e di un rapporto diverso tra Io ed Es, dove il primo permette all'individuo di distinguere tra fantasma e realtà (o tra una rappresentazione esclusivamente guidata dal piacere/dispiacere e una sottoposta alla ricerca della verità), che siamo in grado di emanciparci dal discorso dell'altro ed arrivare a costituirci in virtù di una volontà soggettiva, riflessiva e deliberante, e non di imperativi che il Super-Io o l'Idealizzazione dell'Io ci impongono[95].

Insomma, la proposta di Žižek assume e rivendica l'emancipazione da una prospettiva psicanalitica che, però, non può chiarire in cosa essa consiste, perché non è contemplata nell'orizzonte problematico del processo analitico, se non come momento di sospensione-rottura dell'eteronomia stabilita.

Non a caso, la sua visione politica sembra lontana dal poter sfuggire dal problema tipico della società contemporanea, individuato dal sociologo Christopher Lasch; anzi, appare come una inconsapevole difesa di quanto lo genera: per Lasch la nostra società burocratica spinge alla formazione di una personalità di tipo narcisistico, in cui la distinzione primaria, fondamentale per la psiche, tra Io e Non-Io, viene meno, indebolendo così la capacità del soggetto di distinguere tra l'Io e l'ambiente circostante, e portandolo, di conseguenza, a percepire il mondo esterno come inconsistente. L'io minimo, narcisistico, tanto diffuso nella società contemporanea, è incapace di afferrare la realtà sociale ed è pervaso da un delirio di onnipotenza:

per l'individuo tutto il vissuto è il risultato di una sua espansione narcisista[96]. Come ho appena mostrato, la proposta filosofico-politica di Žižek non è in grado di risolvere questo problema sociale, già a partire dai suoi presupposti psicanalitici, per la mancanza di un riferimento anche solo minimo, al sociale-storico, in modo ancora più radicale di quanto si sia riscontrato nelle filosofie politiche di Badiou e Rancière.

Eppure anche questo filosofo si avvicina alla creazione politica[97]. Il problema è che egli parte dal presupposto che ogni ontologia è politica[98], e non si limita a rilevare l'aspetto politico di ogni filosofia o di ogni verità, ma assume che ogni comprensione della realtà, o "verità epistemologica", sia immediatamente politica, poiché nasce proprio dalla decisione contingente di un soggetto segnato dalla negatività radicale: è sopratutto questo che lo porta "ad esagerare", e a trasporre la verità psichica direttamente sul piano sociale e politico:

> Il momento mostruoso di negatività assoluta astratta, furia autodistruttiva che spazza via ogni ordine positivo, è avvenuto già da sempre, dato che coincide con la fondazione stessa dell'ordine razionale positivo della società umana. Un gesto negativo che corrode l'ordine sostanziale (sociale) dato fonda allo stesso tempo un altro ordine più elevato e più razionale.[99]

L'atto radicale di una completa riconfigurazione delle condizioni stesse dell'investimento psichico strutturato socialmente è il frutto di questo momento originario. Il cambiamento politico e la rivoluzione, di conseguenza, sono generati da questo fantasma inestirpabile:

> […], per usare termini badousiani, il fatto che l'irruzione evenemenziale funzioni come una rottura nel tempo, introducendo un ordine totalmente differente di temporalità […] significa che, dalla prospettiva del tempo non evenemenziale dell'evoluzione storica, non c'è mai un "momento giusto" per l'Evento rivoluzionario, la situazione non è mai "abbastanza matura"per un atto rivoluzionario -l'atto è sempre, per definizione, "prematuro. […]. Queste sconfitte passate accumulano l'energia utopica che esploderà nella battaglia finale: la "maturazione" non aspetta le circostanze "oggettive" per raggiungere la maturità, ma l'accumulazione delle sconfitte. […]. Nell'esplosione rivoluzionaria come Evento, risplende un'altra dimensione utopica, la dimensione dell'emancipazione universale che, appunto, è l'eccesso tradito dalla realtà di mercato che ha preso il sopravvento "il giorno dopo". Come tale, questo eccesso non è semplicemente abolito, liquidato come irrilevante ma, per così dire, trasposto in uno stato virtuale, continuando a ossessionare l'immaginario emancipatore come un sogno che aspetta di essere realizzato. L'eccesso dell'entusiasmo rivoluzionario sulla propria "base sociale attuale" o sostanza è dunque letteralmente quello del futuro del/nel passato, un Evento spettrale che aspetta di incarnarsi.[100]

Due problemi appaiono a questo punto immediatamente visibili:

1) Com'è possibile per Žižek, distinguere la propria idea rivoluzionaria da quella di Badiou? Anche per lui, infatti, l'atto negativo di natura psichica è imprevedibile, come nel caso badiousiano del miracolo portato dall'inconsistenza del molteplice puro, ossia esso avviene a prescindere dal sociale-storico.

2) Perché la rivoluzione sarebbe un atto da ascrivere nell'orizzonte dell'emancipazione umana, se non avviene un cambiamento in grado di apportare un superamento dell'onnipotenza dell'ordine simbolico e dell'eteronomia istituita, e si risolverebbe solo nell'atto di rottura?

Ad entrambi i problemi impliciti, questo filosofo risponde interpretando la rivoluzione come espressione della violenza del *terrore egualitario e democratico:*

> […] "terrore" significa accettare il fatto della totale assenza di fondamenti della nostra esistenza: non esiste un fondamento saldo, un luogo di ritiro, su cui si possa sicuramente fare affidamento. […]. Il soggetto che emerge in e attraverso questa esperienza del terrore è, in ultima istanza, il cogito stesso, l'abisso della negatività autoreferenziale che forma il nucleo della soggettività trascendentale, il soggetto acefalo della pulsione (di morte). Esso è propriamente il soggetto inumano. Ciò che scatena questo terrore è la consapevolezza che ci troviamo

> nel mezzo di un cambiamento radicale. Sebbene le azioni individuali possano, in un cortocircuito diretto di livelli, colpire il contesto sociale di "più alto" livello, il modo in cui colpiscono è imprevedibile. […]. Il problema qui non è il terrore in quanto tale, il nostro compito oggi è precisamente quello di reinventare il terrore emancipatore. […]. È sul piano di ciò che, in quanto opposto al "terrore astratto" della "grande" rivoluzione politica, si potrebbe chiamare il terrore concreto" teso a imporre un nuovo ordine alla realtà quotidiana, che, in ultima istanza, i giacobini, la rivoluzione russa e quella cinese hanno fallito, e ovviamente non per mancanza di tentativi in questa direzione.[101]

Affidando alla democrazia egualitaria il carattere rivoluzionario dell'eccesso ontologico[102], lo sloveno argomenta che il portato inevitabile e "positivo" della sua affermazione sia il *Terrore astratto*. Ma ciò genera un'altra serie di obiezioni, che ci impongono di pensare che il fantasma alla base della sua idea di rivoluzione impedisce la nascita e lo sviluppo del soggetto sociale, portatore della rivoluzione democratica che la creazione politica ha espresso nella storia sino a questo momento.

Innanzitutto, non è affatto chiaro come si possa passare, dall'esperienza di questo terrore, all'accettazione dell'assenza di fondamento della nostra esistenza, che lo sloveno vede come il portato emancipatore della rottura con l'ordine istituito. Ma il terrore che nasce dalla rottura, in quanto tale, non può assumere evidentemente questo compito.

Legare tale terrore alla democrazia diretta, poi, è alquanto arbitrario, perché, in questo modo, la pratica radicale democratica si caratterizzerebbe per la violenza di questa esperienza terrificante, della mancanza di fondamento per il nostro investimento psichico, e non per il fatto di fare crescere l''autonomia umana a tutti i livelli dell'esistenza. Tutto ciò non è giustificato: la rottura con l'ordine dato è qualcosa che caratterizza anche altri movimenti della società di segno del tutto opposto, ovvero di stampo fascista o di tipo autoritario. Perché solo la democrazia dovrebbe essere l'unica istanza istituente? Solo per opposizione radicale con l'ordine capitalista e con quanto costituisce i suoi fondamenti? Ma se è la reificazione diffusa a segnare la società attuale, come lo stesso filosofo sloveno sostiene[103], com'è possibile che essa venga meno con la semplice rottura con dell'ordine stabilito e che non sia, invece, il frutto dell'autonomia umana? La disalienazione generale non sembra potere essere il frutto di una semplice negazione, data per opposizione all'ordine costituito. Inoltre, da cosa si può ricavare questo tipo di cambiamento dato per opposizione se guardiamo il nostro passato sociale-storico? E perché affidare al terrore, e non a questa dinamica di opposizione totale, il volto della rivoluzione?

Tra l'altro, il filosofo sloveno dovrebbe sapere bene che, e come, la società attuale si caratterizza per la paura e il terrore, diffusi da un'organizzazione della società in cui il conflitto umano manifesta quasi sempre in modo violento e dove l'orrore traumatico delle guerre sono è all'ordine del giorno, per cui risulta davvero sorprendente pensare che sia attraverso una forma astratta di terrore che si esprima una reale opposizione all'ordine dato.

Infine, come si potrebbe incarnare in una concreta pratica politica questo terrore astratto? Siamo sicuri che, evocando una rivoluzione sulla base del paradigma del potere, e riferendoci ancora al partito politico come all'istanza centrale dell'organizzazione della società, come fa Žižek[104], si stia indicando la strada per una forma davvero liberatrice? Tutto ciò non appare solo improbabile, di fronte alla storia del movimento operaio del '900, ma alquanto discutibile anche se assumiamo la stessa prospettiva di Žižek, perché non c'è alcuna ragione ontologica per cui tale terrore prenda la forma di un'organizzazione della società, piuttosto che realizzarsi in modo radicale come disordine, Caos o anarchia politica. Da una prospettiva hegeliana e psicanalitica come la sua, Žižek avrebbe dovuto saper cogliere una verità che Marcuse ha espresso con chiarezza e che invece resta invisibile ai suoi occhi:

> Il mondo oggetto è quindi il mondo di uno specifico progetto storico, né è mai accessibile al di fuori del progetto storico che organizza la materia; e l'organizzazione della materia è al tempo stesso un'impresa teoretica e pratica[105]

Insomma, la rivoluzione pensata da Žižek è un›illusione effimera, pericolosa e poco convincente.

Oltre la crisi della democrazia

Davanti a questi spettri della rivoluzione bisogna essere ancora più convinti che, per capire realmente in che modo chiarire la presenza di tracce politiche rivoluzionarie nella società mondiale, e ognuno nel proprio contesto collettivo, è meglio rivolgersi ad esperienze contemporanee prestando una particolare attenzione ai movimenti democratici radicali che le attraversano. Come ho fatto in questo lavoro, nel caso del nuovo Brasile repubblicano.

Ma che si può fare anche pensando ad altre esperienze sociali-storiche, come quelle dell'India e del Sud-Africa, dove movimenti sociali generali, che rivendicavano una politicizzazione della società, e forme realizzate e inedite di democrazia, hanno messo in discussione alcune delle più rilevanti pratiche di esclusione dal potere politico ed economico della maggioranza della popolazione, su cui si reggeva il dominio istituito, stimolando la nascita di nuove norme e forme di controllo di governo da parte dei cittadini, tanto da mettere in questione, anche se solo in parte, le forme di "rappresentanza" politica fino a quel momento in vigore in quei Paesi[106]. Non sempre sono utili alcune preziose disquisizioni sull'attuale crisi della democrazia, se queste, in ultima analisi, si limitano ad indicare come ampliare la sovranità popolare alla base del modello su cui s'è retta la cosiddetta "democrazia liberale"[107], perché, in questo modo, non si comprende a pieno l'orizzonte della creazione politica, il salto di paradigma che essa si porta in seno rispetto alla democrazia istituita, e le potenzialità che, in forma discontinua e contraddittoria, ancora attraversano le nostre società in un tempo dell'affermazione incontrastata del capitalismo burocratico e finanziario globale. Potenzialità che si sono espresse, per esempio, in primo luogo con il movimento altermondialista, e, negli ultimi anni, con il *movimento degli indignados* in Spagna. Entrambe le prospettive politiche e democratiche rappresentano esempi preziosi da comprendere, criticare e sostenere[108].

---

1 http://www.mondintermedi.it/index.php/articoli/7-gradi-illusione

2 Arrivo a questa conclusione sintetica dopo aver trattato il dialogo sulla filosofia politica tra Badiou e Rancière in Emanuele Profumi, *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, Tesi di dottorato presso La Sapienza di Roma, Anno Accademico 2008, pp. 108-17 (per la definizione si legga pag. 117).

3 Ivi., pp. 117-26.

4 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, pp. 297-302.

5 Hannah Arendt, *Responsabilità e giudizio,* Einaudi, Torino 2003, pp. 206/216/228.

6 Pierre Clastres, *La société contre l'état*, Les éditions de minuit, Paris 1974, pp.20/21/136//176. A pagina 38 sottolinea come un politico non separato dalla società fonda il proprio potere sulla reciprocità tra gruppo e politica: Una relazione originale tra la regione del

potere e l'essenza del gruppo si svela dunque qui: il potere intrattiene un rapporto privilegiato con gli elementi il cui movimento reciproco fonda la struttura stessa della società; ma questa relazione, negando in loro un valore che è di scambio a livello del gruppo, instaura la sfera politica non solamente come esterna alla struttura del gruppo, ma più come fosse una negazione di questo: il potere è contro il gruppo, e il rifiuto della reciprocità, come dimensione ontologica della società, è il rifiuto della società stessa.

7 François Furet, *Critica della rivoluzione francese,* Editori Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 7/30/33/45.

8 L'esempio più chiaro di questa tendenza generale è l'emergere della cosiddetta teoria del Caos, e, senza dubbio, Ilya Prigogine rappresenta uno dei maggiori interpreti di questa tendenza. Si legga per esempio, Ilya Prigogine, *Le leggi del caos,* Editori Laterza, Roma-Bari, 2003.

9 John D. Barrow, *El libro de la nada*, Drakontos Bolsillo, Barcelona 2009, pp. 55-8/65/323.

10 Si vedano, per esempio, espressioni come *en un rien de temps* (in un batter d'occhio) o *il était incapable de rien dire* (non era capace di pronunciare parola).

11 Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris 1982, pp. 82/87/90/105/111/232-8/279/282/286-90.

12 Ivi., pp. 261/157.

13 Ivi., pp. 89/277-80/293-96.

14 Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Ed. du Seuil, Paris 1988, pp. 43/65/67/70/72/74/82/87/113/205/207/209/278/431.

15 Ivi., pp. 71/103/113.

16 Ivi., pp. 91-2/101-2/109.

17 Ivi., pp. 88/103-4/162/167/176/179/183/200/205/211/225.

18 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 161/164/172/181/227. A pag. 289, addirittura, lo sloveno apostrofa Badiou come Cristo.

19 Ivi., pp. 181/191/198/199/203-5/213-4/226/228.

20 Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, Ed. du Seuil, Paris 2006, pp. 121/124/163-4/326/595.

21J acques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 186/189.

22 Ivi., pp. 89-91; Jacques Rancière, *Du politique à la politique*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris 1998, pp. 111/114; Jacques Rancière, *La division de l'arkhè*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La Fabrique, Paris 2009, p. 58.

23 Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 40/49; Jacques Rancière, *L'impureté politique* e *Le plaisir de la métamorphose politique*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 165/205. Un chiarimento essenziale sul processo di soggettivazione lo troviamo in Jacques Rancière, *Du politique à la politique*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 112-125.

24 Jacques Rancière, *La division de l'arkhè*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., p. 58; Jacques Rancière, *Du politique à la politique*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 90.

25 Si veda per esempio Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., p. 128.

26 Jacques Rancière, *La communauté et son dehors*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., p. 173; Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Ed. La fabrique, Paris 2005, pp.70/106.

27 Sulla definizione di polizia si legga Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 51-6.

28 La decisione si rende libera da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio. Nel caso d'eccezione, lo stato sospende il diritto, in virtù, come si dice, di un diritto di autoconservazione. […]. Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima deve essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. […]. Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. […]. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell'autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto. […]. I concetti di amico, nemico e lotta acquisiscono il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica. La guerra consegue dall'ostilità poiché è questa negazione assoluta di ogni altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato. […]. La stessa lotta militare, considerata per sé, non è la "prosecuzione della politica con mezzi diversi", come si attribuisce, in modo estremamente scorretto, alla famosa massima di Clausewitz, ma ha, in quanto guerra, le sue regole e i suoi punti di vista, strategici, tattici e di altro tipo, che però tutti, presuppongono che esista già la decisione politica su chi sia il nemico. […]. La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il presupposto sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico. (Carl Schmitt, *Le categorie del "politico",* Il mulino, Bologna 1999, pp. 39-40/116-7). La riflessione di Schmitt sullo Stato d'eccezione è impraticabile non solo perché naturalizza il politico, e lo fa utilizzando la violenta opposizione tra amico e nemico per contemplare la guerra come presupposto sempre presente della politica, ma perché conferisce allo Stato la decisione prima e ultima sulla nascita della norma collettiva: per Schmitt non si può riconoscere che il soggetto della norma è il movimento popolare, la popolazione tutta, o un attore democratico. Nel suo caso ci troviamo di fronte ad un politico che si sostiene grazie ad una decisione arbitraria, autoritaria, e qualsiasi filosofia politica che vi si rifà, sebbene per capovolgerlo, va guardata con sospetto.

29 In un regime democratico, la legittimità delle norme e delle istituzioni fondamentali dipende da quanto includente sia la partecipazione dei cittadini durante il momento straordinario e eccezionale della creazione costituzionale (Schmitt....). Precisamente perché il concetto di sovrano costituente ricolloca gli ideali normativi di libertà politica e autonomia collettiva nel centro della teoria democratica, mostra una teoria specifica della legittimità democratica. La politica costituente si può vedere come l'auto-istituzione esplicita e lucida della società, attraverso cui i cittadini sono chiamati insieme ad essere gli autori della loro identità costituzionale e a decidere le regole centrali e le procedure superiori che regoleranno la loro vita politica e sociale (Castoriadis...). (Adreas Kalyvas, *Soberanía popular, democracia y el poder constituyente*, in *Política y gobierno*, Vol. XII N°1, primero semestre de 2005 México D.F., p.116). Il maggior problema che incontra questa prospettiva è quello di non aver assunto la categoria filosofica e la realtà dell'immaginario, di conseguenza di non poter cogliere, così, la complessità della creazione politica, alla quale fa riferimento Castoriadis quando si riferisce all'autoistituzione della società (e non semplicemente alla creazione di una nuova costituzione o di un nuova legittimità politica). Benché la sua sia una delle possibili interpretazione del pensiero di Castoriadis, questo non si può ridurre ad essere il fondamento filosofico di una teoria della legittimità democratica, come fa Kalyvas.

30 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 297-301.

31 Wayne A. Selcher, *Contradições, Dilemas e Protagonistas da Abertura no Brasil, 1979-1985*, in AA.VV., *A Abertura política no Brasil. Dinâmica, Dilemas e Perspectivas*, op. cit., pp.120-1; José Álvaro Moisés, *Sociedade civil, cultura política e democracia: descaminhos da transição política*, in AA. VV., *A cidadania que não temos*, op. cit., p. 139; Alfred Stepan, *Introdução* e Scott Mainwaring, *Os movimentos populares de base e a luta pela democracia: Nova Iguaçu* e Margaret Keck, *O "novo sindicalismo" na transição brasileira*, in AA. VV., *Democratizando o Brasil*, op. cit., pp. 17-24/ 285-91/296-7/302/394; José Murilo de Carvalho, *Cidadania no Brasil. O longo camino*, op. cit., pp.184-187.

32 David Fleischer, *O Congresso Brasileiro: da Abertura à Nova República*, in in AA.VV., *A Abertura política no Brasil. Dinâmica, Dilemas e Perspectivas*, op. cit., pp. 143-7; José Álvaro Moisés, *Lições de liberdade e de opresão*, op. cit., p. 59; José Álvaro Moisés, *Cidadania e Participação. Ensaio sobre o referendo, o plebiscito e a iniciativa popular legislativa na Nova Constituição,*op. cit., pp. 28-30.

33 Una tesi analoga viene espressa in José Álvaro Moisés, *Lições de liberdade e de opresão*, op. cit., p. 171/111/118. Sulla dialettica tra governo e opposizione nell'ambito del processo di transizione si legga Thomas E. Skidmore, *A lenta via brasileira para a democratizaçao: 1974-1985,* in AA.VV., *Democratizando o Brasil*, op. cit., p. 71. Sulla presenza del movimento dei professori in quegli scioperi si legga sinteticamente Maria da Glória Gohn, *História dos Movimentos e lutas sociais. A construção da cidadania dos brasileiros,*op. cit., pp. 114-5.

34 Ralph Della Cava, *A Igreja e a abertura, 1974-1985*, in AA.VV., *Democratizando o Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1988, pp. 248-9.

35 Scott Mainwaring, *Os movimentos populares de base e a luta pela democracia: Nova Iguaçu* e Margaret Keck, *O "novo sindicalismo" na transição brasileira*, in AA. VV., *Democratizando o Brasil*, op. cit., pp. 282/396/398/405/420.

36 Maria da Glória Gohn, *História dos Movimentos e lutas sociais. A construção da cidadania dos brasileiros,*op. cit., p. 118; Maria Paula Nascimento Araujo, *Lutas democráticas contra a ditadura*, in AA.VV., *Revoluçao e democracia 1964...*, op. cit.,pp. 342-7; Gotz Ottmann, *Movimentos sociais urbanos e democracia no Brasil. Uma abordagem cognitiva*, in *Novos Estudos,* n.41, op. cit., p. 199.

37 Gotz Ottmann, *Movimentos sociais urbanos e democracia no Brasil. Uma abordagem cognitiva*, in *Novos Estudos,* n.41, op. cit., pp. 192-3.

38 José Álvaro Moisés, *Sociedade civil, cultura política e democracia: descaminhos da transição política*, in AA. VV., *A cidadania que não temos*, p. 126 ; Brian Wampler e Leonardo Avritzer, *Públicos participativos: sociedade civil e novas instituiçôes no Brasil democrático*, in eds. Vera Schattan P. Coelho e Marcos Nobre, *Participação e deliberação . Teoria democrática e experiências institucionais no Brasil contemporâneo*, Editora 34 Ltda, São Paulo 2004, pp. 216-7; Edison Bertoncelo, *A campanha das diretas e a democratização*, op.cit., pp. 74-5; Gotz Ottmann, *Movimentos sociais urbanos e democracia no Brasil. Uma abordagem cognitiva*, in *Novos Estudos,* n.41, op. cit., p.197; Lucilla de Almeida Neves Delgado, *Diretas-Já: vozes das cidades*, in AA.VV., *Revolução e democracia 1964...*, op. cit., pp. 421-5.

39 Una posizione analoga e contraria alla presente, viene espressa da José Álvaro Moisés, *Sociedade civil, cultura política e democracia: descaminhos da transição política*, in AA. VV., *A cidadania que não temos*, p. 125.

40 Edison Bertoncelo, *A campanha das diretas e a democratização*, op.cit., pp. 72-5; Wayne A. Selcher, *Contradições, Dilemas e Protagonistas da Abertura no Brasil, 1979-1985*, in AA.VV., *A*

Abertura política no Brasil. Dinâmica, Dilemas e Perspectivas, op. cit., p. 91; Arim Soares do Bem, *A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre o estado e a soiciedade brasileira nos séculos XIX e XX*, op. cit., pp.1150-54.

41 Maria Victoria de Mesquita Benevides, *A cidadania ativa. Referendo, plebiscito e iniciativa popular*, Editora Atica S.A. São Paulo 1991, pp. 123-5.

42 I consigli popolari che si diffondono con la fine della dittatura in Brasile non a caso affermano, nei fatti, il profondo intreccio tra cittadinanza e partecipazione, e sono l'espressione più genuina del nuovo immaginario incentrato sulla solidarietà e sulla libertà in cui possiamo intravedere un paradigma alternativo a quello che subordina l'organizzazione della società allo Stato. Ana Maria Ramos Estevão, *Democracia e Cultura de Participação no Brasil Pós-constituinte-2*, in AA. VV., *O Processo de Democratização na Sociedade Brasileira Contemporânea: 20 anos de Luta pela Cidadania*, Sesc, São Paulo 1999, pp. 37-8. A questo proposito si legga anche quanto viene detto esplicitamente circa il nuovo paradigma di azione sociale portato dai movimenti in questione da Glória Gohn, *História dos Movimentos e lutas sociais. A construção da cidadania dos brasileiros*, pp. 156/203/

43 José Álvaro Moisés, *Os brasileiros e a democracia. Bases socio-políticas da legitimidade democrática*, op. cit., pp.124-5. Si legga anche il riferimento che viene fatto a questo proposito da Scott Mainwaring, *Os movimentos populares de base e a luta pela democracia: Nova Iguaçu*, in AA.VV., *Democratizando o Brasil*, op. cit., p. 308.

44 Una posizione analoga viene sostenuta anche da Francisco Whitaker Ferreira, *O papel da Organizaçao Social (Popular) na conquista de Democracia,* in AA. VV., *O Processo de Democratização na Sociedade Brasileira Contemporânea: 20 anos de Luta pela Cidadania*, Sesc, São Paulo 1999, p. 60.

45 Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, op. cit., pp. 155/534-5.

46 Gianni Vattimo, Santiago Zabala, *Comunismo ermeneutico. Da Heidegger a Marx*, Garzanti, Milano 2012; Alain Badiou, *L'hypothèse communiste*, Lignes, Paris 2009.

47 Alain Badiou, *L'être et l'événement,* op. cit., p. 391. Sul rinnovamento della filosofia per Badiou si legga Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Ed. du Seuil, Paris 1989 (in particolare pp. 38-9).

48 Ivi., pp. 377/435. Per il resto delle affermazioni si leggano invece le pagine: 361/370/391/446/473; ma anche Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., pp. 43/ 407/474.

49 Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., pp. 374-5/544. ma anche Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., pp. 153/514/602.

50 Gianni Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009, pp. 73/75/15-6/109.

51 Ivi., pp. 30/35-6/44-6/85.

52 Ivi., pp. 15/17/35. Se l'essere vero fosse ciò che è oggettivo, calcolabile, dato una volta per tutte come le idee platoniche […] la nostra esistenza di soggetti liberi non avrebbe alcun senso, non potremmo dire di noi stessi che "siamo", e sopratutto saremmo esposti al rischio di totalitarismo. […]. La conclusione a cui voglio giungere è che la verità come assoluta, corrispondenza oggettiva, intesa come ultima istanza e valore di base, è un pericolo più che un valore. […].Là dove la politica cerca la verità non ci può essere democrazia. Ma se si pensa la verità nei termini ermeneutici che molti filosofi del Novecento hanno proposto, la verità della politica sarà da cercare anzitutto nella costruzione di un consenso e di un'amicizia civile che renderanno possibile anche la verità nel senso descrittivo del termine. (Ivi., pp. 25-6). Si leggano anche le pagine 21/32/51/80/92/96/127.

53 Mats Rosengren, *Doxologie. Essai sur la connaissance*, Hermann, Paris 2011, pp. 7/9/10/21/33-4/49/53/55/64/68-9/78-9/85-95/110/121-4.

54 Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 36.

55 Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., p. 380. Sulla politica come creazione si leggano anche le pagine 383 e 388 dello stesso libro e quanto dice esplicitamente sulla creazione come realtà trans-logica in Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 535. Per il resto delle affermazioni si leggano Alain Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla* politica, Cronopio, 2004 Napoli, pp. 7-69 e Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., pp. 85-91. Badiou parla anche esplicitamente di *carattere evenemenziale della creazione politica* in Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., p. 382.

56 Alain Badiou, *Metapolitica*, Cronopio, 2001 Napoli, p. 14.

57 Per Ricouer la funzione del corpo politico è quella di legare insieme i tre tempi, passato-presente-futuro: il filosofo ha parlato chiaramente anche dell'implicarsi dei tre tempi nella struttura simbolica umana: Una comunità politica è un fenomeno storico. È un processo cumulativo che conserva qualcosa del suo passato e che anticipa qualcosa del suo futuro. Un corpo politico non esiste solo nel presente ma nel passato e nell'avvenire e la sua funzione è di tenere insieme il passato, il presente e l'avvenire. […]. I simboli che regolano la nostra identità non provengono solo dal nostro presente e dal nostro passato ma anche dalle nostre aspettative rispetto al futuro. Aprirsi agli imprevisti, ai nuovi incontri, fa parte della nostra identità. L' "identità" d'una comunità o di un individuo è anche una identità prospettica. (Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Ed. du seuil, Paris 1997, pp. 278/408). Di Badiou si legga Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., pp. 315/405.

58 Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, op. cit., pp. 406-7/531.

59 Ivi., p. 546. Sulla pluralità dei mondi si legga anche Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, op. cit., p. 124.

60 Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, op. cit., pp. 85-91.

61 Alain Badiou, *Metapolitica*, op. cit., pp. 157-9. *I*l carattere collettivo dell'evento politico ha come effetto che la politica presenta, in quanto tale, il carattere infinito delle situazioni. […]. Ogni politica di emancipazione rifiuta la finitezza, confuta l' "essere per la morte". Poiché una politica include nella situazione il pensiero di tutti, essa procede alla messa in evidenza dell'infinità soggettiva delle situazioni. Naturalmente, ogni situazione è ontologicamente infinita. Ma solo la politica convoca immediatamente, come universalità soggettiva, questa infinità. (Ivi., pp. 158-9). Si leggano anche le pagine: 40-1 e 63-5 e sulla idea del pensiero come figura soggettiva delle verità Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 253 e Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., p. 429.

62 […]l'idea di giustizia è una politica il cui unico assioma generale è: la gente pensa, la gente è capace di verità. […]. Quindi, una politica tocca la verità nella misura in cui si fonda sul principio egualitario della capacità di discernimento del giusto, o del bene, tutti vocaboli che la filosofia apprende sotto il segno della verità di cui il collettivo è capace. […]. "Giustizia" è la qualificazione di una politica egualitaria in atto. […]. Ma la giustizia, che è il nome filosofico della massima politica egualitaria, non può essere definita, perché l'eguaglianza non è un obiettivo dell'azione, ma un suo assioma. Non c'è politica legata alla verità, senza l'affermazione -affermazione che non ha né garanzia né prova -di una capacità universale alla verità politica. […]. Ora, la giustizia, che è il nome teorico di un assioma di eguaglianza, rinvia necessariamente ad una soggettività integralmente disinteressata. Lo si può dire semplicemente: ogni politica d'emancipazione, o politica che prescrive una massima egualitaria, è un pensiero in atto. Ora il pensiero è il modo proprio secondo il quale un animale umano è attraversato e sovrastato da una verità. […].[…] "giustizia" significa sempre cattura filosofica di un assioma egualitario latente. Ma tale astrazione è inutile, dato che l'imperativo

della filosofia è di cogliere l'evento delle verità, la loro novità, la loro traiettoria precaria. […]. Si è troppo spesso desiderato che la giustizia fondasse la consistenza del legame sociale. Mentre essa può nominare soltanto i momenti di inconsistenza più estremi dato che l'effetto dell'assioma egualitario è di disfare i legami, di desocializzare il pensiero, di affermare i diritti dell'infinito e dell'immortale contro il calcolo degli interessi. La giustizia è scommessa sull'immortale contro la finitezza […].[…]è infatti sempre in soggettività, piuttosto che in comunità, che si pronuncia la sentenza egualitaria che interrompe e rovescia il corso ordinario delle politiche conservatrici. (Alain Badiou, Metapolitica, op. cit., pp. 113-5/117-20). Alla base di queste affermazioni c'è la posizione ontologica badousiana, ben sintetizzata nell'affermazione che segue: "Più precisamente, si dimostra che l'infinità di un mondo (caratteristica ontologica) porta l'universalità delle relazioni (caratteristica logica). La logica estensiva dell'essere molteplice sussume la forma logica delle relazioni.". Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 318. Si veda anche, dello stesso testo, quanto Badiou dice rispetto all'indifferenza egualitaria a pagina 346.

63 Ivi., pp. 128-9. Sulla ragione della scelta assiomatica in filosofia di Badiou si legga Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., pp. 38-9, mentre sull'idea che la teoria del soggetto è assiomatica, alla base della sua concezione della politica, si veda invece, Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 58.

64 Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., pp. 197/208/232. Si leggano anche le pagine 196/199-200/228/233 e Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., pp. 530-1.

65 Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 169-88; *C*olui che di principio dice che l'altro non capirà, che non c'è linguaggio comune, perde il fondamento per riconoscersi lui stesso dei diritti. […]. È l'avvenimento egualitario, la sua iscrizione, la messa in scena di questa iscrizione che trasformano la contingenza dell'essere-là insieme, che vi iscrivono il diritto infondabile della molteplicità. […]. L'essenza del consenso è l'annullamento del dissenso come scarto del sensibile a lui stesso, l'annullamento dei soggetti eccedenti, la riduzione del popolo alla somma delle parti del corpo sociale e della comunità politica ai rapporti d'interessi e d'aspirazioni di queste differenti parti. Il consenso è la riduzione della politica alla polizia. (Jacques Rancière, *Du* p*olitique à la politique* e *La communauté et son dehors* e *Dix thèses sur la politique*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 92/172/252).

66 Piuttosto che fondare un contro-potere che farebbe legge per una società a venire, si tratta di fare una dimostrazione di capacità che è anche una dimostrazione di comunità. Emanciparsi, non è fare secessione, è affermarsi come co-condividenti d›un mondo comune, presupporre, anche se le apparenze sono contrarie, che si può giocare lo stesso gioco dell›avversario. (…). Il presupposto egualitario non cuce solo il filo immateriale e poetico della comunità degli egual lungo tutta la grossa corda di finzione della società diseguale. Induce delle procedure sociali di verifica dell›eguaglianza, ovvero delle procedure di verifica della comunità nella società. (Jacques Rancière, *Du* p*olitique à la politique* e *La communauté et son dehors*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 91/165). Una chiara affermazione della politica come invenzione collettiva la troviamo in Jacques Rancière, *Le plaisir de la métamorphose politique*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., p. 204.

67 Jacques Rancière, *L'impureté politique*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 164-6. Tento di aiutare a ripensare ciò che "politico" vuole dire: la politica non come espressione d'una dinamica sociale che le sarebbe soggiacente, ma la politica pensata nel suo scarto con il gioco istituzionale e in ciò che essa vuole dire rispetto al modello strategico. […].[…]non c'è alcuna potenza ontologica del comune che fonda la politica. La politica non è l'affermazione della

vita ma la sua divisione. La politica vuol dire che non c'è un'essenza una della comunità, ma sempre un conflitto tra plurime configurazioni del comune in seno d'una stessa comunità..(Jacques Rancière, *L'impureté politique* e *Politiques de la mésentente*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 160/183). Si legga anche Jacques Rancière, *La division de l'arkhè*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 57-65.

68 Le pagine più chiare, dove Rancière parla dell'eguaglianza come condizione della politica e del torto, come della struttura originaria dove si palesa l'eguaglianza alla base di ogni politica si trovano in Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, op. cit., pp. 52-67. La politica è anarchica perché l'eguaglianza non è un valore che si invoca ma un universale che deve essere presupposto, verificato e dimostrato in ogni momento, ma che non costituisce nessun assioma di base, bensì la forma del dissenso politico che rompe con l'idea che il politico sia l'essenza dell'essere in comune. Si legga anche Jacques Rancière, *Du politique à la politique* e *La communauté et son dehors* e *Dix thèses sur la politique*, in Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 16/113/115/229/235/261/244-5/251. Sulla concezione della democrazia si legga sopratutto Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Ed. La fabrique, Paris 2005, pp. 55-8/103-5.

69 Jacques Rancière, *La démocratie, un scandale nécessaire* e *Politiques de la mésentente*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 154/191.

70 Jacques Rancière, *Mai 68 revu et corrigé* e *Le plaisir de la métamorphose politique*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp. 195/201. A pagina 95 e a pagina 207 troviamo un'altra considerazione rilevante: *M*a sopratutto, il Maggio del '68 è stata una rivelazione di un segreto sconvolgente: l'ordine delle nostre società e dei nostri Stati, un ordine apparentemente assicurato dalla molteplicità degli apparati statali di gestione delle popolazioni e attraverso l'intrecciarsi delle vite individuali nella logica globale dell'economia capitalista, poteva affondare nel giro di qualche settimana. Nel Maggio del '68 in Francia, più o meno in tutti i settori, si vede rimettere in discussione le strutture gerarchiche che organizzano l'attività intellettuale, economica e sociale, come se si stesse rivelando all'improvviso che la politica non aveva altro fondamento rispetto all'illegittimità ultima di ogni dominio. Questo genere di rottura non conduce come tale a qualche risultato determinato. È piuttosto la rimessa in discussione di tutti gli schemi dell'evoluzione storica che assegnano a questa evoluzione uno scopo necessario. […]. Il '68 ha rimesso in scena l'idea di rivoluzione, creando uno spazio-tempo proprio e sconvolgendo la distribuzione delle posizioni e del paesaggio comune. Vi si ritrova ciò che ha avuto luogo nelle rivoluzioni del XX secolo, nel 1830, 1848, 1871. Cioè un vacillamento globale della legittimità statale e dell'insieme delle autorità sociali intellettuali. A pagina 178 Rancière afferma esplicitamente, infine, che il '68 ha rivelato il fondamento anarchico della politica, il suo essere l'affondamento di ogni ordine di legittimità portato dal dominio.

71 Jacques Rancière, *L'impureté politique, Politiques de la mésentente* e *Communistes sans communisme?*, in Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, op. cit., pp.160/184/226-32.

72 Cornelius Castoriadis, *La révolution anticipée*, in Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, *La Brèche suivi Vinght ans après,* Ed. Fayard, Paris 2008 (in particolare pagina 136).

73 Edgar Morin, Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, *La Brèche suivi Vinght ans après,* op. cit., pp. 62/69/276-7.

74 Alain Badiou, *Théorie du sujet*, op. cit., p. 146. A proposito dell'idea di rivoluzione si vedano anche le pagine 189/244/289.

75 Alain Badiou, *L'être et l'événement,* op. cit., p. 380.

76 Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l›événement 2*, op. cit., p. 393. Si veda anche la tabella esplicativa e sintetica di pagina 395.

77 Alain Badiou, *Metapolitica*, op. cit., p. 41.

78 Dal 1793 diventa chiaro per Badiou che la politica non può che essere egualitaria e anti-statale e proiettata ad assumere un comunismo delle singolarità. Si legga in particolare Alain Badiou, *L'être et l›événement,* op. cit., p. 201 e in generale Alain Badiou, *Metapolitica*, op. cit.

79 François Furet, *Critica della rivoluzione francese,* op. cit., p.90/145-6. Si vedano anche le pagine 36/54/56/69/62-5/88/197/202/206.

80 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 295-9. Sulla centralità della prospettiva postmarxista legata ancora al paradigma del potere si legga anche Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, Ponte alle grazie, Milano 2009, p. 470.

81 "Soggetto" significa che questa esplosione dell'Unità organica è già da sempre accaduta nel corso del processo dialettico, e che la nuova Unità "mediata" che appare di conseguenza non significa in alcun modo un ritorno della perduta Unità iniziale "a livello superiore": nella totalità nuovamente ripristinata e "mediata", abbiamo a che fare con un›Unità sostanzialmente differente, un'Unità fondata sul potere distruttivo della negatività, un'Unità nella quale questa negatività stessa assume un'esistenza positiva. […]. La mossa hegeliana non comporta un'accettazione rassegnata-eroica dell'Ordine positivo come unica realizzazione possibile della Ragione, comporta invece il rivelare come l'Ordine politico/poliziesco stesso si basi già su una serie di atti politici rinnegati e denegati, come il suo gesto fondante sia politico o anche, per dirla con Hegel, come l'Ordine positivo non sia niente altro che la positivizzazione della negatività radicale. (Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 121/296). Si leggano dello stesso testo le importanti pagine76/96/112/144., ma anche l'illuminante citazione della *Fenomenologia dello Spirito* che Žižek fa in Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., p. 536.

82 Come vedremo a breve, la negatività viene interpretata da Žižek in senso politico come un gesto violento che afferma l'indipendenza totale di una decisione libera dal proprio contenuto concreto, e per questo assume Schmitt come riferimento importante per spiegare la fondazione della legge. La stessa prospettiva vale nel caso dell'etica, che viene intesa seguendo l'etica psicanalitica lacaniana, dove l'obiettivo principale è quello di tenere presente la latente mostruosità dell'essere umano, ossia la dimensione inumana propria della negatività dell'autocoscienza. Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 3/144/146 e Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., pp. 208/281.

83 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 36-7/41/53.

84 Ivi., p. 191. La pulsione di morte non costituisce un'opposizione diretta e nichilista a un attaccamento che afferma la vita: piuttosto, è la struttura formale del riferimento al Nulla che ci mette in grado di superare lo stupido ritmo autocompiaciuto della vita e di diventare "attaccati appassionatamente" a una qualche causa […]per la quale siamo pronti a rischiare qualsiasi cosa. […]. La sublimazione presuppone la pulsione di morte, perciò, quando veniamo affascinati entusiasticamente da un oggetto sublime, questo oggetto è una "maschera della morte", un velo che copre il Vuoto ontologico primordiale; come avrebbe detto Nietzsche, volere questo oggetto sublime equivale in effetti a volere il Nulla. […]. In altre parole, secondo Lacan il soggetto non è iscritto nella struttura ontologica dell'universo come suo vuoto costitutivo: al contrario, il soggetto designa la contingenza di un Atto che sostiene il vero e proprio ordine ontologico dell'essere. Il soggetto non apre un buco nell'ordine pieno dell'Essere: il soggetto è il gesto contingente-eccessivo che costituisce l'ordine

universale dell'Essere. (Ivi., pp. 198-200). Si leggano anche le pagine 200-1/228/329/351. Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., pp. 386/393/410.

85 Jacques Lacan, *Il seminario Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi, 1964,* Einaudi, Torino 1979, pp. 30-3/199-203.

86 *P*er Lacan il regno spaesante oltre l'Ordine dell'Essere è ciò che egli chiama il regno "tra le due morti", il regno preontologico delle mostruose apparizioni spettrali, che è "immortale", non nel senso badouiano dell'immortalità data dal partecipare alla verità, ma nel senso di ciò che Lacan chiama lamella, del mostruoso oggetto-libido "non-morto. […].[…]l'oggetto non morto indistruttibile, la vita priva di qualsiasi sostengo nell'ordine simbolico. (Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 191-2). Si legga anche pagina 200, Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., p. 428 e Slavoj Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 81 e Slavoj Žižek, *Il godimento come fattore politico*, Raffaello Cortina, Milano 2001, p. 97.

87 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 204/207 e Slavoj Žižek, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, op. cit., pp. 30/50.

88 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., p. 357; Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., p.74 e Slavoj Žižek, *Il godimento come fattore politico*, op. cit., p. 47. In quest'ultimo testo viene chiarito anche il concetto di violenza a partire dall'idea di come si costituisce una soggettività che veicola questo nucleo fantasmatico: C'è una distanza che separa permanentemente il nucleo fantasmatico dell'essere del soggetto dalle forme più "superficiali" delle sue identificazioni simboliche e/o immaginarie -non mi è mai possibile assumere completamente (nel senso dell'integrazione simbolica) il nucleo fantasmatico del mio essere: se mi avvicino troppo, se entro in contatto con esso, ciò che si verifica è l'aphanisis del soggetto: il soggetto perde la sua consistenza simbolica, si disintegra. La realizzazione forzata nella realtà sociale del nucleo fantasmatico del mio essere è, forse, la forma di vilolenza peggiore, la più umiliante, una violenza che mina alla base la mia identità (la mia "immagine di me").(Ivi., p. 105).

89 Jacques Lacan, *Écrits I*, Ed. du Seuil, Paris 1999, pp. 164/170-5/180/185/266/277-8/298/352/413/428. Sul riconoscimento della rottura originaria si legga la pagina 123. Sulla centralità del problema dell'identità e dell'identificazione si leggano nello stesso testo le pagine 318-9/378. Sul desiderio alla base del soggetto come discorso dell'altro nell' inconscio le pagine 263/266/296/377/436/522.

90 C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 389/429/434-5/438.

91 Jacques Lacan, *Écrits I*, op. cit., pp. 93/96/177/259-60/414-5/418/426/439/452/518 (sul *Me* come istanza distinta dall'*Io* si leggano anche le pagine 43-6/465-7/473/536-7. Si veda anche Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 15-19.

92 Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, op. cit., pp. 13/36.

93 Condivido la tesi di Davide Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, op. cit., pp. 54/56-7/67-8/76/86/102/107. Lacan afferma chiaramente l'impossibile emancipazione dall'eteronomia radicale in Jacques Lacan, *Écrits I*, op. cit., p. 522.

94 Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 197-8.

95 Emanuele Profumi, *Cornelius Castoriadis e la creazione politica*, op. cit., pp. 197-201.

96 Ivi., p. 201. Non a caso Žižek stesso ammette: Non siamo impotenti, ma, al contrario, onnipotenti, senza essere in grado di determinare la portata dei nostri poteri.(Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., p. 562). Si legga anche Christopher Lasch e Cornelius Castoriadis, *La culture de l'égoisme*, Flammarion, Paris 2012.

97 La politica è proprio questa: il momento in cui una richiesta particolare non è semplicemente parte di una trattativa tra interessi opposti, ma punta invece a qualcosa di più, e comincia a funzionare come consensazione metaforica della ristrutturazione globale dell'intero spazio sociale.(Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., p. 262).

98 Il "soggetto" non è un nome per lo scarto di libertà e di contingenza che usurpa e viola l'ordine ontologico positivo, negli interstizi del quale è attivo e si muove: il "soggetto" è piuttosto proprio la contingenza che fonda l'ordine ontologico positivo stesso, è cioè il "mediatore evanescente" il cui piccolo gesto trasforma il caos della moltitudine preontologica nella parvenza di un ordine di realtà positivo e "oggettivo". In questo senso ogni ontologia è "politica", ovvero basata su un atto "soggettivo" di decisioone disconosciuto e contingente. (Slavoj Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, op. cit., pp. 196-7).

99 Ivi., pp. 302-3.

100 Slavoj Žižek, *In difesa delle cause perse. Materiali per la rivoluzione globale*, op. cit., pp. 486-7/489. Žižek si riferisce a questa logica di fondo della trasformazione sociale anche quando deve valutare fenomeni politici di natura non rivoluzionaria, come quando si riferisce al rifiuto dei cittadini francesi e olandesi di sottoscrivere la nuova costituzione europea: Così, sebbene il "no" francese e olandese non sia sorretto da una visione alternativa coerente e dettagliata, esso almeno apre lo spazio per essa, aprendo un vuoto che richiede di essere colmato con nuovi progetti, in contrasto con la posizione a favore della Costituzione, che effettivamente impedisce di pensare, presentandosi a noi come un fatto compiuto politico-amministrativo.(Ivi., p. 344).

101 Ivi., pp. 548/562/218-9. Si vedano anche le pagine dove parla esplicitamente dell'idea di dittatura del proletariato confrontandosi con Rancière, Balibar e Badiou: pp. 513-20. Sul terrore anche le pagine 388/535/538.

102 Ivi., p. 331.

103 *Non solo il mercato, ma tutta la nostra vita sociale è determinata da questi meccanismi reificati.* (Ivi., p. 562).

104 Slavoj Žižek, *Le spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du Parti communiste*, Ed. Nautilus, Paris 2002, p. 90. Žižek ritiene, in questo testo, che, davanti all'impossibilità di una politicizzazione classica nella società post-politica attuale, c'è bisogno di reinventare il politico stesso. Ma, nella sua argomentazione non si rende conto che coglie nell'esclusione il tratto più inaccettabile del capitalismo postproprietà in cui viviamo, individuando, successivamente, nell'inclusione ecumenica del dominio istituito una delle sue caratteristiche principali. Si leggano a questo proposito le pagine 32/41/88/92.

105 Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione,* Einaudi, Torino 1990, p. 224.

106 Si vedano le importanti analisi presenti in ed. Boaventura de Sousa Santos, *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fce, Mexico 2004, pp. 62/70/80/112/121/124/138/473/483. Interessante è anche la posizione dello stesso Boaventura in merito alla trasformazione della società in senso democratico all'inizio del processo di diffusione del neoliberismo nel mondo. Boaventura de Sousa Santos, *Reinventar la democracia,* Ed. Seuitur, Madrid 2008.

107 Come fanno molti pensatori e studiosi contemporanei che si rivendicano sinceri democratici e che sposano diverse matrici teoriche e teorie del tutto diverse. Si vedano per esempio: Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Ed. du Seuil, Paris 2006 o Marcel Gauchet, *La democrazia contro se stessa*, Città Aperta Edizioni, Troina (En) 2005 o Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2003 o Fernando Quesada, *Sendas de democracia. Entre la violencia y la globalización*, Editorial Trotta, Madrid 2008.

108 Per quanto riguarda il "movimento degli Indignados" si legga Emanuele Profumi, *El puente. Los indignados más allá de la idiocia política*, Astrolabio. Revista internacional de filosofia, *año* 2011 n°12, pp. 114-27 e si veda il documentario Emanuele Profumi, *Para Reabrir caminos. Un año de indignación*, Barcelona 2012.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

La "breccia". Tra Kafka ed Arendt

Mario Pezzella

ABSTRACT. *The essay draws on Hannah Arendt's comment on a "consideration" by F. Kafka entitled Er [He]. This is a reflection on the relationship between thought and experience of historical time. Arendt elaborated a theory of radical contingency, wherein the formulations of thought spring forth as a "diagonal" from the clash between the dimentions of the past and the future, creating a suspension, a moment of fluctuation in the flow of chronological time. In the essay, this formulation is placed in comparison with W. Benjamin's conception of the dialectical image, including Benjamin's essay on Kafka and the figure of the angel of history, as it appears in the theses "On the Concept of History." The central theme of the essay is the conflict between the historical repetition as fate, and the "being-for-the-beginning" [essere-per-l'inizio], that is, the unpredictability of freedom, a fundamental concept in Arendt's work.*

1. In suo racconto-parabola, che fa parte dei frammenti intitolati *Egli*[1], Kafka scrive di una "linea di lotta"(*Kampflinie*), in cui le forze equipotenti del passato e del futuro – oltre ad opporsi fra di loro- entrano in conflitto con l'uomo, che si trova sospeso nell'attimo presente del loro scontro: "Egli ha due avversari: il primo lo incalza alle spalle, dall'origine, il secondo gli taglia la strada davanti. Egli combatte con entrambi". Le dimensioni del tempo sembrano spezzate e in conflitto: nessuna tradizione o eredità si trasmette dall'una all'altra. Invece di riuscire a creare un rapporto tra di esse, *Egli* sembra a sua volta in contesa con entrambe.

È possibile che la metafora di Kafka conservi una traccia della tradizione mistica ebraica, sottoponendola a una reversione negativa: la rottura dei "vasi" dell'Origine, la caduta dell'uomo nella storia e nella morte, lo incalza –come una tempesta- dal passato verso il futuro. *Egli* è costretto ad abbandonare la quiete dell'origine, a sprofondarsi nell'abis-

so della scissione, a essere nel divenire, sola via attraverso cui può sognare di restaurare la felicità originaria. D'altra parte il futuro, paradossalmente, acquisisce senso solo restituendo la memoria di ciò che è stato e del paradiso perduto, solo compiendo l'opera della reintegrazione messianica: "…Anche la nozione di *Tikkun*, che nella dottrina di Yishaq Luria indica la redenzione, e propriamente significa 'restaurazione, reintegrazione nello stato primevo', può venire intesa come una 'ricollocazione della realtà nel suo assetto originario"[2]. Questo sarebbe il sogno di *Egli*, ma che possa realmente operare in tal senso è divenuto –per Kafka- estremamente improbabile: dovrebbe "saltare al di fuori" della *Kampflinie* del tempo, come giudice, approfittando "della più oscura delle notti", in "un attimo sottratto a ogni visibilità (*unbewachten Augenblick*)". Della concezione teologica originaria in Kafka resta una rovina, che pure di essa conserva una traccia. In questa condizione di nascondimento e di separazione, *Egli* dovrebbe riuscire a cooperare alla ricomposizione messianica, da cui la tradizione si attendeva il connubio tra la memoria della felicità originaria e la creazione di un assolutamente nuovo, paradosso in cui si riassumeva il senso della storia: "In questa utopia orientata verso la restaurazione, si possono insinuare –più o meno consapevolmente- delle prospettive, che non hanno nulla di restaurativo, e derivano (*herschreiben*) dalla visione di uno stato del mondo interamente nuovo, che si realizzerà messianicamente. L'interamente nuovo ha elementi del totalmente antico, ma questo stesso non è in realtà il passato reale, ma un passato trasfigurato e trasformato dal sogno, su cui è caduta la luce dell'utopia"[3].

In questa visione non c'è pura e semplice ripetizione del passato, ma questo chiede al presente e all'uomo in bilico nel tempo una compiutezza "nuova", che non è già-data nell'essere stato: perciò incalza l'uomo da dietro", per non essere dimenticato e abbandonato al suo stato di imperfezione e dislocazione. Nel legame della memoria, che solo l'uomo può stabilire tra il passato e il presente -e nell'eredità che in questo modo può lasciare di sé- l'incompiutezza della storia si orienterebbe verso la sua riparazione. Perciò anche la forza che sbarra la strada a *Egli* nella parabola di Kafka non sarebbe di per sé interamente negativa: essa vuole arrestarlo, volgerlo indietro, fermare la sua ansia di divenire. Solo questo contromovimento permetterebbe la riconsiderazione dei frammenti del passato e la loro ricostituzione, solo questa memoria darebbe senso all'avvenire: un futuro qualitativamente dotato di senso nasce dal desiderio di riparare al dolore già stato e smentire la sua irrevocabilità. Le due forze che si scontrano sulla soglia dell'*ora* potrebbero allora intrecciarsi, e non solo combattersi, così come convergerebbero nell'animo dell'uomo la memoria e la speranza. L'avvenire apparirebbe come il tempo della redenzione per ciò che –nel passato- restò senza voce. Solo questo intreccio delle due forze può consentirci di evitare quella disperata malinconia, che sprofonda invece nella contemplazione delle rovine della storia e –secondo Benjamin- avrebbe colpito Flaubert mentre evocava la civiltà di Cartagine, in *Salammbò*.

Tuttavia *Egli* è palesemente un uomo della modernità, in cui l'opera di ricostituzione del passato e del futuro è divenuta tragicamente improbabile, non più sorretta da alcuna forma di tradizione: quella teologica deve addirittura nascondersi in una notte oscurissima, in un attimo invisibile, se pure, per miracolo, è ancora in condizioni di operare. *Egli* è perciò sospeso nel conflitto tra un non essere più e un non essere ancora, che gli restano entrambi indecifrabili: con uno sforzo immane tenta nonostante tutto di ricostituire il legame redentivo tra passato e futuro, memoria e speranza, senza più disporre del patrimonio di un'eredità collettiva, e nemmeno di un linguaggio condiviso, che gli permettano di adempiere con successo al suo compito. L'anarchico impiegato di banca praghese sapeva benissimo che –entro la modernità- il prevalere dell'astrazione del danaro tende a impedire qualsiasi legame qualitativo tra le dimensioni del tempo, riducendo il loro rapporto all'incremento della quantità omogenea e vuota del profitto (e della sua temporalità altrettanto vuota), in una novità sradicata e continua.

In tali condizioni l'unico evento qualitativo del futuro, che ci attenda con certezza, è la morte e il passato un peso che costringe alla ripetizione infinita delle sconfitte e dei traumi subiti. Nessuna eredità passa da una generazione all'altra –nessuna visione innovante del già stato è allora possibile.

Nota. Kafka era un uomo ribelle, ironico, con simpatie sovversive, in contatto personale con gli ambienti anarchici praghesi. Il *Processo* –oltre che un resoconto esistenziale e teologico- è una critica radicale del potere burocratico che si articola nello Stato del Novecento. L'autorità contestata da Kafka non è solo familiare e paterna, ma è quella dell'impersonale tecnocrazia giuridica ed economica, che sempre più sostituisce la prima nel corso del secolo passato: "Kafka non è un anarchico, ma l'antiautoritarismo, di origine romantica e libertaria, attraversa tutto il corpo della sua opera narrativa *in un movimento di crescente universalizzazione e astrazione del potere*: dall'autorità paterna e personale verso quella amministrativa e anonima"[4].

Sembra che Kafka abbia affermato in una conversazione: «Le catene dell'umanità torturata sono di carta protocollo», riferendosi agli immani meandri e apparati amministrativi dello Stato moderno, in cui l'individuo viene stritolato come una rondella insignificante. Il Castello dell'omonimo romanzo è il simbolo stesso di questa anonima impenetrabilità. I romanzi di Kafka descrivono il passaggio epocale da un'autorità fondata sulla dipendenza personale, ad un potere astratto che si impone «come il meccanismo impersonale del congegno»[5], destinato a uccidere i condannati del racconto *Nella colonia penale*. In realtà, più che ad una completa eliminazione del potere arcaico e personale assistiamo nell'opera di Kafka al suo inedito connubio con una tecnologia «sofisticata, moderna, esatta, calcolata, razionale»[6]. Il più arcaico e il più moderno si fondono nell'ottusa brutalità dei funzionari kafkiani, che sono nonostante tutto i rappresentanti di un'autorità astratta e insondabile. Kafka studia la burocrazia come un arcano metafisico, una setta composta da angeli ribelli e ripudiati, che per vendetta contro il creatore tormentano gli esseri umani. Come già aveva osservato Walter Benjamin nel suo saggio su Kafka, il diritto e la burocrazia sono le incarnazioni moderne del destino, che impedisce la libertà e l'autodecisione. La reificazione burocratica è un'espressione di quella generalmente imposta dal capitalismo, di cui sembra che Kafka abbia affermato: «Il capitalismo è un sistema di dipendenze che procedono dall'alto al basso e dal basso all'alto. Tutto è dipendente, tutto è concatenato. Il capitalismo è una condizione del mondo e dell'anima»[7].

Una considerazione così dichiaratamente politica dell'opera di Kafka non esclude tuttavia altri piani di lettura – teologico, esistenziale, psicoanalitico. Certo, la meditazione teologica di Kafka non ha nulla in comune con le rassicuranti interpretazioni del suo amico Max Brod, per cui il *Castello* rappresenterebbe la Grazia o il governo di Dio. Come già avevano intuito Adorno e Benjamin, quella di Kafka è una teologia radicalmente negativa, in cui ogni Legge ed ogni Chiesa positiva hanno perso intima vitalità e si sono trasformate in apparati astratti al servizio del potere. «La non-presenza di dio nel mondo e la non-redenzione degli uomini»[8], caratterizzano la teologia negativa kafkiana. Come Benjamin, egli crede tuttavia in una «debole forza messianica», che sarebbe rimasta in possesso dell'umanità e sosterrebbe la sua resistenza contro il male e l'apparato del dominio. Come Bloch, Scholem e lo stesso Benjamin nei primi due decenni del secolo, Kafka è incline a una sorta di paradossale «anarchismo religioso». La redenzione messianica richiede la cooperazione dell'uomo e questa si manifesta innanzittutto nella distruzione degli apparati di costrizione e di potere: «Il Messia verrà solo quando non sarà più necessario», scrive in tal senso Kafka in un aforisma del 1917, «non all'ultimo, ma all'ultimissimo giorno». La particolare teologia di Kafka è stata così indicata da Benjamin, in una lettera a Scholem: "Ma

quando tu scrivi: 'Solo il Tuo nulla è l'esperienza che può avere di Te', ebbene, proprio a questo punto posso collegare il mio tentativo d'interpretazione in questi termini: ho tentato di mostrare come Kafka abbia cercato di percepire al tatto la redenzione sul rovescio di questo "nulla", nella sua fodera, se posso dir così. Ed è per questo che ogni forma di oltrepassamento di questo nulla, alla maniera in cui lo concepiscono gli interpreti teologici che fanno capo a Brod, lo avrebbe fatto inorridire."[9].

Anche l'ebraismo di Kafka va considerato alla luce della sua passione antiautoritaria. E' probabile che nella stesura del *Processo* Kafka sia stato influenzato da alcune condanne per «omicidio rituale», e dall'antisemitismo morboso che ne era derivato (in particolare quella contro Mendel Beiliss, del 1913). Esse gli ponevano innanzi in modo inconfutabile la maledizione del paria, che poteva colpire alla cieca e in modo irrazionale ogni ebreo (questa nozione è al centro di un grande saggio di Hannah Arendt del 1944). Tuttavia, questa condizione viene da lui progressivamente universalizzata. K. nel *Processo* rapresenta la condizione ebraica, eppure allo stesso tempo la sorte che sempre più frequentemente può toccare ad ogni individuo sottoposto agli apparati giuridici della modernità. I romanzi di Kafka sono scritti «dal punto di vista dei vinti»[10] e descrivono la reificazione che invade ormai ogni piega dell'esperienza soggettiva, senza risparmiare quel «foro interiore», che perfino Hobbes riteneva intangibile dalla violenza del potere. La corruzione della più intima soggettività è l'aspetto più inquietante dell'opera kafkiana, che Arendt ha indicato come interiorizzazione della colpa e identificazione con l'aggressore.

Alla fine del *Processo*, K. si lascia uccidere quasi senza reagire, come rassegnato e convinto della propria colpa. In realtà, per quel poco che sappiamo della sua vita, egli non è colpevole per avere resistito o trasgredito a qualche legge, ma per aver aderito senza protesta all'apparato anonimo e impersonale, che ora lo colpisce. Burocrate egli stesso, K. è solitario, narcisista e indifferente alla sorte degli altri. Egli ha compiutamente interiorizzato la legge dell'apparato, prima di subirne e comprenderne sul suo corpo la cieca violenza. Il male compiuto da K. è una «banale» pertecipazione all'indifferenza e alla passività collettiva, come quelle che poi realmente permetteranno la creazione dei totalitarismi e dei campi di sterminio. Il romanzo descrive il risveglio doloroso della sua coscienza e la sua tardiva decisione a lottare. Come spesso Kafka ripete nella sua opera, il rinvio e la sospensione indefinita conducono a perdere l'attimo propizio, che precipita inesorabilmente nel tempo mancato.

2. Per due volte la Arendt ha commentato la parabola di *Egli,* in luoghi decisivi della sua opera, a riprova della importanza emblematica che ad essa attribuiva[11]. Tra le due versioni sussiste una sfumatura di differenza. In *Between Past and Future* il commento è preceduto dal preciso riferimento a una situazione storica, quella del poeta R. Char, durante e dopo la Resistenza. Nella *Vita della mente*, l'accento cade piuttosto sull'attività modale del pensiero, che dà vita alla temporalizzazione nel suo senso più generale. Il trarsi fuori, l'astrarre di *Egli* dal flusso della temporalità quotidiana fornisce un luogo di arresto, un vuoto, in cui è possibile percepire le dimensioni del passato e del presente. Nella provvisoria e precaria immobilità che la sua posizione gli garantisce, proprio allora *Egli* diviene consapevole della contraddizione nel divenire: "E' proprio perché l'io che pensa non ha un'età né un luogo che il passato e il futuro possono divenirgli manifesti come tali, svuotati, per così dire, del loro contenuto concreto ed affrancati da ogni categoria spaziale"[12].

L'attività trascendentale del pensiero ha due conseguenze, non del tutto concordi l'una con l'altra. La liberazione dal divenire consente sì di sottrarsi alla dissoluzione del tempo, ma al costo di sacrificare proprio quel *qui ed ora*, a cui in fondo *Egli* apparteneva originariamente, e cioè il

mondo fenomenico della quotidianità. Per questo Arendt -nella sua interpretazione della parabola- propone uno spostamento del punto di vista, che dovrebbe risituare il pensiero nel rapporto con la contingenza, senza minacciare la sua autonomia.

La presenza di *Egli* sulla linea di lotta apre innanzitutto una *breccia*, una lacuna, nello scorrere del tempo cronologico e ne interrompe l'indifferenza: "…La posizione di *Egli* non è il presente come si intende di solito, bensì una breccia (*Gap*) del tempo mantenuta in essere dall'incessante combattimento con cui *Egli* prende posizione contro passato e futuro insieme"[13]. E' la presenza dell'uomo, capace di memoria e speranza, che trasforma la temporalità in scontro di due forze simultanee e avverse e costituisce la loro intensità qualitativa: l'esser-presente è l'*inizio* del tempo, l'irripetibile che determina il loro significato. Come orientarsi, o meglio come salvarsi, dal loro scontro e comprendere la loro connessione in modo non distruttivo? Secondo H. Arendt, il "salto al di fuori", che *Egli* vorrebbe compiere, continua in realtà una lunga tradizione, per la quale il pensiero è capace di uscire dal divenire e di assumere rispetto ad esso una posizione di giudice imparziale e superiore: "Ora, questo sogno non è altro se non l'antica fantasia, accarezzata dalla metafisica occidentale da Parmenide ad Hegel: una sfera extratemporale, extraspaziale, extrasensoriale che costituisca il vero dominio del pensiero"(15). *Egli* tenterebbe di *porsi di lato*, di uscire dalla *Kampflinie* e –come arbitro- guardare lo scontro in atto nell'*ora*, dall'esterno.

In realtà, penso che Kafka mostri piuttosto il fallimento, o per lo meno la estrema precarietà, di questa antica prospettiva e la sua attuale improponibilità: perché altrimenti il "salto al di fuori" sarebbe solo il sogno di una notte oscura, cristallizzato in un attimo di invisibilità? In Parmenide ed Hegel il pensiero si afferma piuttosto come il regno della luce sempiterna e della assoluta, trasparente visibilità. Inoltre, come spesso accade agli interpreti di Kafka, anche Arendt tende a identificare il personaggio con l'autore, che invece pratica costantemente un principio di estraniazione rispetto ai suoi protagonisti. Come il K. del *Processo* non è il K. del *Castello* ed entrambi non sono lo scrittore, così *Egli* è una terza persona, e il suo modo di essere non è necessariamente uguale a quello del suo creatore. La parabola lascia trasparire uno sguardo critico, e perfino leggermente ironico, verso il sognatore che ne è il protagonista.

Comunque sia, Arendt ritiene che il probabile fallimento di *Egli* dipenda da un suo atteggiamento errato, da un modo sbagliato di intendere il compito del pensiero. Come mantenere una concezione rettilinea del tempo, dopo averlo inteso come la costituzione di uno scontro di forze? "L'inserirsi dell'uomo che spezza il *continuum* non può non far deviare le forze, sia pure in misura minima, dalla loro direzione originale, e in tal caso esse non avrebbero più uno scontro frontale, bensì si incontrerebbero ad angolo"(15). L'intervento dell'uomo nel presente modifica l'immagine già data del passato e del futuro e del loro scontro, genera una forza eccentrica e *diagonale*, che produce uno scarto minimo ma decisivo nell'asse del tempo. Si potrebbe raffigurare questa situazione con un "parallelogramma di forze", in cui le due tendenze che si scontrano danno vita a una terza, la risultante diagonale, "che partirebbe dal punto sul quale le prime due si scontrano"(16); "la *breccia* in cui *Egli* si trova non è, almeno in potenza, un semplice intervallo"(15), ma apre una modifica profonda del senso del passato e della storia stessa nella sua totalità. Questa è "l'immagine perfetta dell'attività del pensiero", perché in essa assumiamo sì un punto di vista trascendente sugli eventi del tempo, ma nient'affatto estraniato dalla loro concretezza determinata.

Come abbiamo detto, in *Between Past and Future,* le considerazioni di H. Arendt partono dalla situazione storica vissuta da R. Char durante e dopo la Resistenza francese, dalle speranze di un nuovo vivere sociale, sorte nel tempo della lotta, e poi deluse dal ritorno all'ordine nel dopoguerra. Come rianimare la speranza che in futuro si possa riscoprire il "tesoro perduto" delle

rivoluzioni e qualcuno possa riceverlo in eredità? È questo il compito del pensiero, che, nient'affatto rivolto verso il cielo delle idee sempre uguali, ha proprio il compito di narrare e dare forma a quelle speranze e a quelle delusioni vissute e di tramandarle alle generazioni future. Il pensiero resta radicato nell'esser-presente, in cui è avvenuto lo scontro, e l'idea che cerca di astrarre da esso è il fenomeno originante degli eventi che intorno a quel punto si raccolgono (o la loro "immagine dialettica", come aveva detto Benjamin): "Il vantaggio di tale immagine è che ora non si sarebbe più costretti a situare la regione del pensiero al di là e al di sopra del tempo e del mondo dell'uomo…Il luogo nel tempo dell'io che pensa sarebbe ciò che è 'tra' il passato e il futuro, il presente, questo adesso misterioso e sfuggente, un puro vuoto nel tempo, verso cui, tuttavia, sono diretti i tempi più consistenti del passato e del futuro nel momento stesso in cui denotano ciò che non è più e ciò che non è ancora"[14]. Sarebbe cioè possibile un punto di vista trascendente *all'interno stesso del tempo*, o –detto altrimenti- un trascendimento della situazione, che però ad essa e alle sue contraddizioni determinate continua a riferirsi e in essa resta radicato.

Un simile *pensiero-in-situazione* si distinguerebbe in modo evidente da quello che si rivolge a un Essere metafisico, permanente e immutabile, a lungo analizzato da H. Arendt nella *Vita della mente.* Questa immagine intemporale dell'Essere è poi apparentemente neutrale nello scontro tra le dimensioni del tempo, perchè è in verità *astratta dal passato*, è la sua cristallizzazione in un cielo ideale, a cui si oppone il moto della volontà rivolto invece al futuro: "Il ricordo ha col pensiero un'affinità naturale; ogni pensare, come s'è detto è un ri-pensare. E le direzioni di pensiero procedono nel modo più naturale, quasi automaticamente, dal rammemorare". Dopo aver ricordato come questa concezione sia presente in Platone e Agostino, la Arendt mostra quale immagine del pensiero ne consegua: "Il ricordo può turbare l'anima con il desiderio del passato, ma tale nostalgia, anche se contiene dolore e amarezza, non turba l'equanimità della mente, poiché concerne cose che non è in nostro potere cambiare". Al contrario, l'io che vuole si agita nel tumulto dell'incertezza fra timore e speranza, "e tale tensione non può essere risolta se non dall'azione, cioè rinunciando completamente ad ogni attività spirituale"[15].

Sembra dunque che H. Arendt si allontani dalla concezione parmenidea dell'Essere e del pensiero, quando parla della *forza diagonale*, che scaturirebbe dallo scontro in atto nell'*ora*, e caratterizzerebbe la *sua* concezione del pensare, diversa da quella della tradizione metafisica: non un eterno essere sottratto alle scosse del tempo, ma un "ristretto spazio atemporale nel cuore stesso del tempo"[16]. Il pensiero in questo caso non si slancerebbe in un etere ideale, ma si chinerebbe verso la stessa esperienza compiuta nell'*ora* e si occuperebbe della sua trascrizione in un codice simbolico, tramandabile e significante per le generazioni a venire: "…Le dimensioni del pensiero, la memoria e l'anticipazione salvano tutto ciò che toccano dalle rovine del tempo storico e biografico"[17]. Tale compito del pensiero diventa particolarmente rilevante e importante in quei momenti storici che sembrano effettivamente esitare in sospeso entro un tempo "completamente determinato dalle cose che non sono più e da quelle che non sono ancora"(13): un attimo cavo o anche un occhio del ciclone, in cui le forze in conflitto si fronteggiano con forza pari, impedendo una decisione immediata e producendo una dialettica immobile, che può sembrare una fine o una quiete e ne è in realtà l'opposto. In questo "interregno che si produce talvolta nel corso della storia", "in questi intervalli può trovarsi il momento della verità"(13), in cui cioè lo sguardo dello storico critico può riflettere sull'esperienza passata e cristallizzarla in un'immagine di pensiero: le forze in conflitto appaiono allora nella loro nuda consistenza, spogliate di ogni fantasmagoria e di ogni ideologia. Questa conoscenza dialetticamente determinata può giungere in eredità a chi cercherà in futuro, in una situazione mutata, stimoli e forze per aprire una nuova breccia della libertà: "A tous les répas pris en commun, nous invitons la liberté a s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis"(R. Char).

Nel commento alla parabola, la Arendt mantiene comunque una distinzione abbastanza netta della facoltà del pensiero dall'azione (e dalla volontà in essa implicata): "Applicate al tempo storico o biografico, simili metafore non hanno più senso…Solo in quanto pensa, solo in quanto cioè, stando a Valery, non è, l'uomo…vive realmente in questa breccia* tra passato e futuro, in questo presente senza tempo"[18].

Mi chiedo se non si possa fare un passo ulteriore, a partire dalla stessa meditazione della Arendt e riferire quella che ella considera la "diagonale di forza" del pensiero anche all'azione politica e al suo carattere inaugurale e iniziale. Riconsideriamo da questo punto di vista una frase già citata: "L'inserirsi dell'uomo che spezza il *continuum* non può non far deviare le forze, sia pure in misura minima, dalla loro direzione originale, e in tal caso esse non avrebbero più uno scontro frontale, bensì si incontrerebbero ad angolo"(15). Questo intervento può essere riferito solo al pensiero o non investe necessariamente anche l'azione (e la volontà)? La *presenza* dell'uomo sulla *Kampflinie* non è forse caratterizzata indissolubilmente da entrambe queste due forme di considerazione della storia? Certo è che anche l'azione, per quanto imprevedibile e inconsapevole, produce una deviazione nel modo di considerare il passato e il futuro e li riorganizza intorno al punto di vista che essa afferma ora, nel presente: e non è forse su questa deviazione minima ma decisiva che il pensiero riflette, per delucidarla in una forma tramandabile e non lasciarla precipitare nell'oblio? Su cosa mai dovrebbe riflettere il pensiero se non sull'evento iniziale, prodotto da un'azione, che ha impresso una deviazione all'asse necessitato della storia (come, per esempio, l'essere-in-comune vissuto da Char durante la Resistenza)? E come potrebbe essere possibile la ripresa di questa azione "a futura memoria", se non grazie all'intervento specificante e determinato del pensiero? Il pensare, in questo senso, non è opposto all'azione, ma la evoca e la ridesta a un nuovo inizio e ha d'altra parte il compito di rammemorare i possibili che rischiano di andare perduti nell'oblio della storia.

Non sarebbe dunque più vero che il pensare "concerne cose che non è in nostro potere cambiare". Al contrario, esso si rivolge proprio a ciò che nella storia è stato interrotto e richiede al futuro il suo compimento: dall'*ora* si diparte una diagonale, che è pensiero connesso all'azione passata e orientato all'azione futura. Certo, per quanto guadagnamo in complessità, perdiamo in quiete: perché un pensiero simile dovrà assumere in sé alcuni caratteri, che invece sembrava spettassero solo al volere e all'azione, e cioè il fatto di rivolgersi alla contingenza, alla debolezza e transitorietà delle realizzazioni, alla limitatezza della finitudine.

Questa riflessione potrebbe essere posta a confronto con quella sulla "debole forza messianica", esposta da Benjamin nelle sue tesi *Sul concetto di storia*, di cui la Arendt è stata una delle prime lettrici. Stranamente ella non cita mai il nome di Benjamin, nei suoi commenti alla parabola di *Egli*. Nella *Vita della mente*, che accentua –come già detto- il carattere modale-trascendentale del pensiero, il confronto è piuttosto cercato con Heidegger e con la sua interpretazione del passo di Nietzsche, che descrive l'arrivo di Zarathustra alla "porta carraia" dell'attimo. Tuttavia l'Eterno Ritorno pare piuttosto cancellare quel rapporto alla irripetibile specificità della contingenza, che in ultima analisi la Arendt vorrrebbe restituire alla "diagonale" del pensiero e avrebbe trovato un corrispettivo certamente più prossimo nella riflessione di Benjamin sulla *Jetztzeit* (Il tempo-ora)[19].

Digressione. Col termine *knotenlinie*, linea nodale, Hegel ha indicato un momento di forte discontinuità all'interno di un processo di sviluppo, che si produce però nell'apparente permanenza della condizione precedente. E' sempre la stessa *quantità* che continua ad accumularsi (così sembra), ma tale incremento produce un punto critico di eccesso, in cui lo stato antecedente *salta* in una qualità nuova e diversa di essere. Come vedremo un fenomeno

analogo si verifica anche nella storia politica, ed è descritto in luoghi determinanti della riflessione di Hegel.

La formulazione più incisiva della linea nodale si trova nella *Scienza della logica*, nel decisivo luogo di passaggio dalla dottrina dell'essere a quella dell'essenza. Il mutamento sembra avvenire lentissimamente, per minimo incremento della stessa quantità, in forma quasi inavvertibile: e tuttavia a un certo punto di questa intensificazione continua del medesimo, si produce una frattura -e un abisso sembra separare lo stato immediatamente precedente da quello successivo: "Ma l'avvenire a poco a poco riguarda semplicemente il lato estrinseco del mutamento stesso, non il suo qualitativo; il rapporto quantitativo precedente, che è infinitamente vicino al susseguente, è purtuttavia un altro esserci qualitativo"; il processo quantitativo viene in realtà "assolutamente interrotto"; in quanto la nuova qualità che si affaccia, considerata sotto il suo rispetto puramente quantitativo, è, a fronte di quella che sparisce, una qualità diversa indeterminatamente, una qualità indifferente, il passaggio è un *salto*; le due qualità son poste come completamente estrinseche l'una all'altra"[20]. La linea nodale è "un punto dove la qualità si muta, il quanto si mostra come specificante". Già qui l'intero processo si svolge in una sorta di intervallo e di breccia del flusso temporale. Più decisamente nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* i "punti nodali" (*Knotenpunkte*) sono i luoghi decisivi di discontinuità nel divenire del pensiero; questo termine è ripreso da Marx in un suo scritto giovanile, ove indica gli attimi "che spezzano l'andamento della linea retta"[21]. Un secondo elemento merita qui di esser messo in rilievo accanto a quello del "salto" ed è l'inavvertibilità con cui ad esso si giunge: la talpa scava lentamente in un edificio apparentemente intatto, finché l'erosione porta al punto nodale, in cui quello, rapidamente, crolla e si produce un radicale mutamento del principio esistenziale, epistemico e sociale che regge l'esistenza storica.

Nasce così, all'interno del pensiero dialettico, l'enfasi sulla rottura e sulla discontinuità che si oppone alla concezione di un tempo storico omogeneo e vuoto, e troverà la sua massima e definitiva espressione nelle tesi *Sul concetto di storia* di W. Benjamin, e tuttavia con una differenza essenziale: più che indagare la legge di sviluppo e di movimento che porta verso una nuova configurazione del tempo, Benjamin invita a concentrare l'attenzione proprio sulla sospensione che si produce quando le forze in conflitto sono in bilico e l'esito della loro lotta è indeciso. Proprio allora, nella dialettica in stato di immobilità, esse mostrano fino in fondo la loro natura, la loro idea, il loro fenomeno originante, ed è possibile comporre questa conoscenza in un'immagine dialettica che strappa all'oblio coloro che sono rimasti "senza nome" nella tradizione dominante.

Noi siamo ora su una linea nodale del tempo. Il codice simbolico che ha governato la modernità capitalista, nella sua apparente solidità, subisce dietro la facciata l'accumulo insensibile e continuo di conflitti e crisi, che ne erodono la consistenza e costituiscono le condizioni negative di un mutamento qualitativo: certo, a differenza di Hegel, non possiamo oggi pensare che l'esito positivo sia scontato e il passaggio al nuovo principio inevitabile e necessario. L'erosione dell'edificio potrebbe pure palesarsi come quella catastrofe della storia, di cui parla Benjamin nelle tesi. Il disfarsi della problematica solidarietà fra "spirito del capitalismo", liberismo economico e Stato-Nazione (nella sua forma democratica-rappresentativa), è l'aspetto cruciale della linea nodale che stiamo attraversando.

Secondo Hegel, un regime politico in declino può mantenere intatta la sua facciata per un tempo relativamente lungo, anche se è roso internamente da una contraddizione non risolvibile; l'apparenza del suo potere resiste al vuoto che internamente si propaga sempre di più, finché –oltre una certa soglia- basta un leggero colpo di gomito e tutto l'edificio crolla al suolo in pochissimo tempo. La costellazione etica, simbolica ed economica del regime *spettacolare-integrato*, entro il quale abbiamo vissuto negli ultimi decenni del Novecento, sembra avvicinarsi a una simile linea

nodale del tempo. Ciò che tramonta è la concezione plurisecolare dello Stato-Nazione e la sua ultima incarnazione politica, quella democratico-rappresentativa, che ha dominato la seconda metà del secolo passato, dopo aver sconfitto la variante totalitaria.

Più volte Hegel descrive un ordine statuale, simbolico o logico, che mostra un'apparenza di solidità, mentre la sua essenza è la distruzione invisibile che lo contamina a spire sempre più larghe. L'esempio più chiaro è la fine dell' *Ancien Régime* in Francia nel periodo illuministico e prerivoluzionario. L' "intellezione pura" –nei termini di Hegel- è lo spirito critico immanente che -senza ancora essere cosciente di sé come di un nuovo principio del mondo- tuttavia procede al dissolvimento del vecchio dispotismo e inizialmente si palesa come disgregazione incosciente, uscita della storia dai suoi cardini abituali: propagarsi del nulla. Non potremmo identificare la sua azione in un singolo atto di decisione: essa è piuttosto paragonata "a una quieta espansione, alla *diffusione* di un vapore, di un miasma, in un'atmosfera che non oppone alcuna resistenza. E' un contagio sottile e penetrante che, non essendosi manifestato inizialmente come opposto all'elemento indifferente nel quale si insinua, non può perciò essere combattuto. Solo quando la sua diffusione è avvenuta, il *contagio* è tale *per la coscienza* che gli si era concessa senza riserve"[22].

In una fase preparatoria che può durare a lungo, l'apparenza dell'ordine non sembra intaccata, ma in realtà le sue contraddizioni diventano sempre più gravi e irrisolvibili, rispetto ai suoi stessi principi di partenza. D'altra parte il discorso che mette a nudo il nulla del volto, dietro la maschera del potere vacillante, si diffonde sempre più come opinione, scherno, linguaggio critico che diviene senso comune, e per il fatto che non si pone come un antagonista politico attivo non viene soffocato al suo sorgere. La "battaglia", in cui l'ordine minacciato finalmente reagisce, avviene quando la "malattia" ha già attaccato "il midollo della vita spirituale". A quel punto l'ordine in crisi si scatena contro "manifestazioni isolate della malattia", cerca di "mitigare i suoi sintomi", ma non può più soffocarne l'essenza, che insorge dalla sua stessa contraddizione interna. In questa tarda battaglia, l'ordine incrinato sembra ritrovare un residuo di forza e di capacità di resistenza, ma in realtà proprio in questa stessa lotta esso mostra di essere spiritualmente ingiustificato e si rivela ancor più come nuda datità e potere destituito di senso. Così lo spirito del negativo "un bel mattino dà un colpetto al gomito del camerata e –patatrac- l'idolo è a terra"[23].

Hegel descrive così l'implosione dell'ordine prerivoluzionario: come già detto, difficilmente potremo condividere la sua certezza che dalla dissoluzione dell'ordine antico sorga poi senz'altro uno spirito positivamente nuovo. L'autocontraddizione del vecchio principio può risolversi in una rivoluzione conservatrice o in una rivoluzione passiva, che certo sovverte il vecchio regime, ma può anche sostituirlo con una forma ancor più gerarchica, feroce e distruttiva. E' questa la lezione che ci proviene dalla prima metà del secolo passato e dal trionfo del totalitarismo: del resto lo stesso Hegel aveva fatto in tempo a notare che l'emergere del principio nuovo può condurre a una forma di Terrore dittatoriale, che trasforma in "furia del dileguare" il bel mattino della liberazione, "il cui mezzogiorno…non è rosso di sangue"[24].

L'idea di una linea nodale del tempo è presente, in forma più tragica, anche in Hölderlin, per il quale questo momento di sospensione indecisa tra l'ultimo sussistere del passato e l'accennato presentimento del nuovo è definibile come *divenire nel trapassare*. In questa dissoluzione domina inizialmente il sentimento del vuoto nulla, in cui cadono tutte le forme esistenti, e l'animo è serrato dalla *paura*. Al di là del "primario, grezzo dolore per la dissoluzione" di ciò che costituiva l'abito consueto della nostra vita, il timore ha già consapevolezza della necessità del cambiamento ma trema di fronte alla sua indeterminatezza, all'impossibilità di definire positivamente, di determinare il possibile in atto di emergere: "…Ciò che si dissolve è concepito in una condizione intermedia tra essere e non essere"[25].

Intesa da un punto di vista *ideale*, dice Hölderlin, questa dissoluzione *reale* può però tramutarsi nell'emergere di un nuovo principio del mondo, nell'apparizione di un *dio veniente*: "Questo declino o transizione della patria…sente talmente se stesso negli elementi del mondo esistente, che proprio nel momento e nella misura in cui ciò che esiste si dissolve, anche il nuovo che subentra, la cosa giovane, il possibile, sente se stesso"[26].

Nella fiducia che il dio veniente si palesi insiste un resto intatto di fiducia nella Rivoluzione. Se noi dovessimo ripensare questi concetti alla luce del *nostro* essere nel divenire, dovremmo rifiutare l'idea di un possibile, necessariamente destinato alla realizzazione, e accentuare la sua aleatorietà: arrestarci nell'attimo in cui le forze in conflitto divergono e intuire la *chance*, affidata all'azzardo dei rapporti di classe e alla decisione politica concreta. Che il vecchio ordine crolli si può considerare una certezza: che il nuovo possibile si affermi nel senso di una liberazione dai rapporti di potere e non soccomba alla perversione della sua rivoluzione passiva, è solo un evento immaginabile. Nulla è per noi meno certo del passaggio dall'ideale al reale, e noi dobbiamo innanzitutto fissare l'immagine dialettica del Novecento, che ha visto piuttosto il prevalere delle fantasmagorie del potere e delle sue rivoluzioni passive: non un addolcimento dei rapporti di dominio, ma il loro specifico riarticolarsi e indurimento. La nostra linea nodale non vede tanto il trapasso da un ordine simbolico all'altro, ma una sorta di conflitto irrigidito tra forze incompatibili.

In tale stato d'emergenza i poteri discordi hanno bastante potenza da contrastarsi a vicenda, ma non fino al punto di sopprimere l'avversario: e così i mezzi consolidati e conosciuti dell'azione politica diventano rapidamente e quasi di colpo inefficaci. Marx vedeva nel bonapartismo una prefigurazione della dittatura, "in un'epoca in cui la borghesia aveva già perduto e la classe operaia non aveva ancora guadagnato la facoltà di governare"[27]. In questi intervalli della storia, quando –diceva Benjamin- la dialettica è in sospeso (*Stillstand*), sentiamo il pericolo di essere investiti dalla distruzione: ma in essi può anche prodursi una breccia del tempo cronologico e quantitativo e possono emergere le istanze del riconoscimento e dell'eguaglianza. Queste si volgono naturalmente *contro* il vecchio regime, ma anche contro la nuova aggregazione di potere che sta cercando di formarsi e di prendere il posto di quella precedente.

3. Nella Prefazione a *Tra passato e futuro*, il commento della Arendt alla parabola di Kafka è preceduto da alcune osservazioni dedicate a Réné Char e alla sua partecipazione alla Resistenza francese. L'esperienza vissuta dal poeta fu una *breccia* nel tempo storico caratterizzato dal decorso omogeneo e vuoto e dalla continuità del dominio. Partecipando alla Resistenza, pur nella condizione tragica e nei pericoli che si è trovato a vivere, Char (e altri intellettuali come lui) hanno sperimentato uno spazio pubblico libero, in cui vigeva un rapporto di simmetricità con l'altro, libera dalla soggezione servo-padrone. E' ciò che durante la Rivoluzione americana chiamarono *felicità pubblica*, e poi i Francesi dell'89 *libertà pubblica*: "un tesoro antichissimo, che appare all'improvviso", per poi dileguare come fosse un miraggio e un fantasma, "una fata Morgana"[28]. Questa relazione di uguaglianza –secondo la Arendt- è il "tesoro perduto" delle rivoluzioni moderne, che poi ricadono nell'inerzia seriale della governamentalità spettacolare o autoritaria e i cui attori finiscono per dimenticare la dialettica reciproca del riconoscimento, praticata nel corso dell'azione: " Questo smarrimento non è solo tragico in se stesso, ma ha l'ulteriore conseguenza che nulla di quel "tesoro" viene allora tramandato alle generazioni future, le quali si trovano di fronte alla fatica di Sisisfo di dover ricominciare da zero la loro lotta contro il dominio, senza disporre di alcuna memoria del passato: "Notre héritage n'est précédé d'aucun testament"[29]. Questa mancanza di memoria non è solo una nuova sconfitta per coloro che furono già battuti in passato e ora vengono del tutto dimenticati; ma espone al rischio dell'impotenza anche la generazione più nuova.

In effetti, la tradizione rivoluzionaria, a differenza di quella del dominio, non segue un processo continuo: essa si muove nella discontinuità, in cui ogni nuova apertura riprende la breccia che fu aperta in passato e la allarga in forma completamente diversa, in un inizio, che intensifica il senso di ciò che è già stato. Non c'è progresso rettilineo nella storia della libertà, che è esposta a inevitabili e talora drammatiche regressioni: "…'Je sais que je devrai rompre avec l'arome de ces années essentielles, rejeter (non refouler) silencieusement loin de moi mon trésor"[30]. La storia delle rivoluzioni può essere paragonata alla potenza di un vortice, che -dopo aver scavato per quanto era possibile nella pietra del tempo- si arresta e si indebolisce, finché una nuova tempesta di vento non si sollevi e non prosegua la sua opera: purché sappia dove dirigersi e colpisca dove la breccia è già aperta, invece di scontrarsi alla cieca dove la resistenza è più dura. Le aperture della libertà costituiscono un movimento a spirale che ritorna ripetutamente su se stesso.

Diventa allora essenziale che l'esperienza vissuta della libertà e del riconoscimento –per esempio quella di Char nella Resistenza- venga formulata in modo tale da non svanire dal ricordo degli uomini quando il vento della sua potenza si è affievolito: per questo, secondo la Arendt, dopo la fine dell'azione la generazione di Char avrebbe dovuto (e forse in parte lo ha fatto) *agire col pensiero*, che come abbiamo detto è innanzitutto la messa in forma di un'esperienza già-stata: un pensiero –secondo la Arendt- che non si sottrae alla storia in un regno ideale, ma coopera alla creazione di una diagonale di senso, che consente la ripresa dell'azione passata e l'inizio di quella futura. In tal modo, esiste un nesso di reciprocità tra la memoria e la breccia delle rivoluzioni: "Il punto centrale é che il 'compimento', che certo ogni evento accaduto deve avere nelle menti di coloro a cui tocca di raccontare la storia e tramandarne il significato, a loro mancò; e senza questo compimento nel pensiero dopo l'atto, senza l'articolazione compiuta dalla memoria, semplicemente non restava più alcuna storia, che potesse essere raccontata"[31]. Allora coloro che hanno combattuto per la libertà restano innominati e definitivamente dimenticati, l'espressione "senza testamento" allude proprio alla "mancanza di nome"[32], e cioè al fatto che l'evento rivoluzionario rimane muto e inespresso, privo di una propria traduzione simbolica, in balia delle deformazioni e delle rivoluzioni passive dell'avversario o dei nuovi padroni.

Certo, le brecce e le diagonali di cui stiamo parlando non hanno il potere di imporre una *fine della storia* e incidono in una contingenza e in una situazione determinata, nella sua irrimediabile specificità. E occorre riconoscere che fa parte di tale contingenza della libertà anche l'imprevedibilità di una simile azione, guidata da un pensiero di tal fatta. Essa non si lascia interamente ricondurre a un programma o ad un piano, che del resto ridurrebbe il nuovo inizio a ripetizione, l'evento all'idea. Il mio progetto consapevole verso il futuro, la mia immagine determinata del passato, che vivo inizialmente come in conflitto, producono un'azione che sfugge alla sovranità del primo e alla ripetizione della seconda, e si propaga imprevedibile al di là di me stesso: "… Anche il più piccolo atto nelle circostanze più limitate ha in sé il germe della stessa illimitatezza, perché un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole"[33], modificando così il senso del passato e l'immagine del futuro, rispetto a ciò che era dato.

Certo, l'agire è legato al senso del mio progetto e della mia memoria, e questi sono radicati nella situazione in cui sono e nelle sue potenze contraddittorie: ma lo scarto dell'azione –*minimo* diceva Sartre- produce una diagonale di forza, che si sprigiona in una direzione imprevedibile. La sospensione tra passato e futuro descritta da Kafka è un'immagine dialettica di forze in sospeso: l'azione o la decisione che ne scaturisce si differenzia da esse, magari contro le proprie stesse intenzioni, e imprime una deviazione irreversibile all'asse della storia. E' un inizio non garantito, non dotato di forza sovrana, che crea uno stato d'eccezione senza ricondurlo all'ordine e non mira alla costruzione di un muro (di uno Stato), ma all'apertura di una breccia di libertà.

La Arendt oppone questa diagonale di forze al pensiero da "arbitro", a lato del tempo, che si configurerebbe nella parabola di Kafka, e in realtà corrisponderebbe ancora alla sua classica immagine metafisica (ma forse –come abbiamo visto- Kafka non vuole dire proprio questo). L'imparzialità è impossibile, e anche il pensiero procede dal punto di vista della situazione, dal suo luogo nella lotta della storia. La forza diagonale non si identifica con la sovranità politica, ma neanche con un pensiero neutro-ideale, del resto impossibile.

Le brecce del tempo non mancano però di una unità di misura comune, che è il riferimento alle esperienze di riconoscimento e di uguaglianza, in cui fu interrotto –e di nuovo lo sarà- il rapporto di padronanza. Questa costellazione di ripresa, memoria del passato, pensiero e azione come un nuovo inizio, costituisce un ambito molto vicino a quello che Benjamin nominava come *debole forza messianica*. Nella *Kampflinie* può succedere che ci si ritrovi in un luogo senza più scena politica, "abbandonato a un avanspettacolo di furfanti e di buffoni", e che allora si possa essere "aspirati dalla politica come per la forza del vuoto"[34] (come Char nella Francia del 1940). È allora particolarmente importante che il pensiero dia forma e voce al "tesoro perduto": "in simili situazioni di emergenza la componente catartica del pensare…si rivela, implicitamente, politica"[35].

Il pensiero come "diagonale del senso" è molto affine alla facoltà del "giudizio", oggetto della terza parte della *Vita della mente,* che la Arendt non ebbe il tempo di terminare. Nella sua ultima formulazione, così come si ricava dalle lezioni sulla filosofia politica di Kant (presso la New School for Social Research nel 1970), il giudizio si occupa prevalentemente del passato, discriminando in esso quegli eventi *particolari*, che non si lasciano ricondurre a categorie sovratemporali e universali: "Lo studio delle storie del passato storico insegna che esiste anche la possibilità di un nuovo inizio; così la speranza è latente nella natura dell'azione umana. Ogni storia ha un inizio e una fine, ma non una fine assoluta; perché la fine di una storia segna sempre l'inizio di un'altra"[36]. La breccia come evento storico particolare, che rompe l'universalità omogenea del tempo quantitativo, è l'oggetto privilegiato della facoltà del giudizio, la quale acquista un rilievo strordinario nel momento in cui l'azione politica diretta sembra impedita, per mancanza di valori che possano orientarla e per la sospensione indecisa di forze, che abbiamo visto descritta nella parabola di Kafka. Sulla "linea di lotta", il ricordo che sono esistite brecce di libertà, "particolarità" irriducibili nel corso della storia, può costituire un esempio e uno stimolo a un nuovo inizio. In tal senso il giudizio è un'attività che tocca anzitutto allo "spettatore" della storia o allo storico nel modo in cui lo intende la Arendt.

Precedentemente ella aveva posto il giudizio in più stretta connessione con l'azione politica: "Nei suoi primi scritti…la Arendt aveva introdotto la nozione di giudizio per garantire basi più solide alla sua concezione di azione politica intesa come pluralità di uomini che agiscono di comune accordo in uno spazio pubblico. Gli esseri umani sono in grado di agire come esseri politici poiché riescono a utilizzare i potenziali punti di vista altrui; possono con-dividere il mondo con altri giudicando ciò che hanno in comune, e gli oggetti dei loro giudizi espressi in qualità di esseri politici sono le parole e le azioni che chiarificano lo spazio dove si manifestano le cose"[37].

Forse le due varianti del concetto non sono così contraddittorie, come può apparire. Il giudizio "politico" è possibile nel momento in cui la situazione permette o richiede un agire dotato di senso, l'apertura di una breccia effettuale della libertà (il momento in cui Char è quasi per necessità coinvolto nella Resistenza); il giudizio "storico" è invece richiesto nel periodo della sconfitta, del riflusso, della rivoluzione passiva, per contrastarne l'egemonia e mantenere viva la realtà e il segno della breccia nella memoria degli uomini (il periodo del dopoguerra, quando Char teme che il "tesoro perduto" rimanga senza eredi).

Nella *Vita della mente* le aporie e le sospensioni del pensiero e della volontà avrebbero probabilmente trovato soluzione nella teoria del giudizio: già il pensiero come "diagonale di senso" e la teoria della volontà in Duns Scoto, come riscoperta della contingenza, oltrepassano i confini tradizionali della propria facoltà e sono strettamente associati alla riflessione del particolare a cui si consacra il giudizio. A mio parere è difficile distinguere troppo rigidamente le tre facoltà, che invece si presuppongono circolarmente e interagiscono, sfociando infine tutte sull'attenzione al contingente e abbandonando gli *universalia* della metafisica: la teoria politica della Arendt ci indica "un'apertura alla libertà sottile come una lama di coltello, una breccia nel tempo. E' in questa apertura che il giudizio opera, pluralmente, illuminando ciò che altrimenti sarebbe dimenticato, recuperando le 'perle' del passato, offrendo la possibilità di permanenza a ciò che altrimenti sarebbe già svanito. Il giudizio *custodisce* e perciò è la nostra sola protezione contro la distruzione del tempo"[38].

Nota. Nel libro *Sulla rivoluzione*, il "bene comune" e tesoro perduto delle rivoluzioni del XIX e XX secolo è costituito –in senso più strettamente politico- dai *consigli* e dal modello in essi praticato di riconoscimento tra uguali e di istituzione politica. I consigli sono posti in radicale opposizione ai partiti della democrazia rappresentativa e all'organismo centralizzato del potere totalitario: "Il conflitto fra i due sistemi, i partiti e i consigli, si è ripresentato in tutte le rivoluzioni del ventesimo secolo. L'alternativa era da una parte la rappresentanza, dall'altra l'azione e la partecipazione"[39]. I consigli irrompono come una breccia storica all'inizio delle rivoluzioni, quando il vecchio potere è dissolto e i politici e rivoluzionari "di professione" non hanno ancora ricostituito una oligarchia dominante. Dalle *repubbliche elementari* proposte da Jefferson, fino alla Comune di Parigi e all'insurrezione ungherese del 1956, il modello consiliare tende a mantenere nelle mani dei cittadini le chiavi dello spazio pubblico. E' significativo che non si possa parlare di una tradizione teorica e politica, che esplicitamente si trasmetta da ognuna di queste esperienze all'altra, e nondimeno la richiesta di prendere in mano il proprio destino riaffiora simile, contro ogni forma di delega e di servitù volontaria: "E' proprio la mancanza di continuità, di tradizione, di influenza organizzata, che rende così impressionante al similarità dei fenomeni"[40]. L'istituzione consiliare rifiuta la separatezza della rappresentanza politica e tende a organizzare l'intera struttura dello Stato in forma federale. Anche il governo rappresentativo delle democrazie occidentali è di fatto divenuto oligarchico, perché "la felicità pubblica e la libertà pubblica diventano ancora una volta privilegio dei pochi…L' 'elite scaturita dal popolo'…non ha dato in nessun luogo ai cittadini in quanto cittadini la possibilità di entrare nella vita politica e divenire partecipi al governo della cosa pubblica"[41]. La Arendt, sul modello del rivoluzionario americano Jefferson, immaginava una rete complessa di *repubbliche elementari*, rette dalle stesse regole di autodecisione e di mandato imperativo, aperte all'identità l'una dell'altra e disposte a comporre forme costituenti più ampie e generali. La forma-partito, invece, divide chi *fa* politica da chi si limita a contemplare da spettatore la scena pubblica, in cui *altri* agiscono per lui rappresentando i suoi interessi (in teoria e nel più utopico dei casi): il consiglio rivendica la possibilità di azione in ogni momento, per ogni cittadino, la reimmersione sempre possibile di ogni politica elitaria e separata nel momento comune e costituente, anche a costo della pura e semplice destituzione dei propri rappresentanti. E tuttavia una volta presa la decisione in forma consiliare e partecipata, questi rappresentanti hanno la piena autorità per agire con forza e decisione nel senso indicato dalla cittadinanza attiva, una autorità legittimata che viene meno nella democrazia rappresentativa: "I consigli evidentemente erano spazi di libertà. Come tali si rifiutarono invariabilmente di considerarsi come organi temporanei della rivoluzione e al contrario tentarono con ogni mezzo di consolidarsi in organi permanenti di governo"[42].

4. H. Arendt occupa un posto quasi unico nella storia del pensiero filosofico (non a caso ella dichiarava di non appartenere alla tradizione dei "filosofi" e si definiva volentieri una "scrittrice politica"). E' innegabile l'eccentricità della sua riflessione sull'essere-per-l'inizio e la contingenza, che rovescia la quasi costante subordinazione di quest'ultima alla necessità e la pone a fondamento di una concezione radicale della libertà. La tradizione della filosofia politica moderna tende a risolvere ogni atto di libertà in una abdicazione, sul modello del contratto hobbesiano, che dà vita allo Stato. In esso, in fondo, con un'unica decisione iniziale i futuri cittadini rinunciano per sempre e incondizionatamente all'esercizio stesso della facoltà del volere. La libertà consiste nel rinunciare a se stessa: "Ma come perviene *Egli* alla decisione di aprire una breccia nel muro del tempo? E soprattutto quali sono le conseguenze della sua decisione? Nella teoria politica moderna questo è il problema capitale. Ed esso viene prevalentemente impostato attraverso una decisione che *disloca* la volontà dei soggetti…I soggetti politici attraverso la dislocazione della volontà vogliono non essere liberi e quindi vogliono non volere"[43]. Sta in questo paradosso, come vedremo, l'enigma della servitù volontaria, anche se la Arendt non ha utilizzato letteralmente il termine di La Boétie.

Nella *Vita della mente*, l'autrice indica i suoi non moltissimi predecessori sulla via di una rivalutazione della contingenza. Il più importante di essi è Duns Scoto. E' riassumendo il suo pensiero che H. Arendt precisa la portata della sua rivoluzione copernicana: "Se, d'altra parte, nel suo disagio per la contraddizione flagrante che le si para dinanzi, la mente decide di basarsi esclusivamente sulla propria interiorità e si racchiude in uno stato di riflessione sul passato, troverà anche qui, di fatto, come risultato del Divenire, che la casualità dei processi è già stata riordinata e soppressa in uno schema di necessità"[44].

L'altro filosofo a cui la Arendt fa riferimento è Bergson, di cui riprende la riflessione sulla memoria: "Nella prospettiva della memoria, visto cioè retrospettivamente, un atto liberamente eseguito perde la propria aria di contingenza per la forza d'urto che gli deriva dall'essere ora un fatto compiuto, dall'essere divenuto parte integrante della realtà in cui viviamo"[45]. Seguendo la riflessione della Arendt e di Benjamin, possiamo comunque radicalizzare questo pensiero; la realtà in cui viviamo è sempre posta nella contingenza, e "ciò che è", l'essere, è abitato dall'incertezza del divenire. Questa percezione cade in oblio, nella misura in cui il pensiero pone il presente e perfino il futuro come *ripetizione* e memoria di un già-stato, fino a espungere il balenare dei possibili divergenti nell'attimo. D'altra parte, non è detto che il pensiero e la memoria siano unicamente delegati alla costruzione del permanente e del necessario; esiste invece una loro diversa configurazione, che nel passato riscopre la pluralità delle alterità dimenticate e l'intreccio delle tradizioni discordi (da questo punto di vista, Benjamin sottolinea maggiormente il compito di redimere la stessa incompiutezza del passato, affidato alla *rilettura* prospettica della generazione presente). Con queste premesse, si giustifica retrospettivamente il commento della Arendt al pensiero di Bergson: "Vista in questa prospettiva, quella dell'io che vuole, non la libertà, ma la necessità appare come un'illusione della coscienza"[46].

Molti filosofi hanno affermato -almeno fino a Nietzsche- che la libertà è un'illusione prospettica e deriva da una insufficiente cognizione della causa dell'azione e dal prevalere della dimensione del futuro sul passato e il presente. L'attesa dell'avvenire è dominata dall'indeterminatezza e dall'incertezza della volontà, oltre che dal suo sentimento autoaffermativo di potenza; ma in realtà ogni attimo, divenendo presente e poi passato, finirebbe per allinearsi nella catena causale della necessità e quell'apertura al possibile e al mai stato non sarebbe altro che un errore di prospettiva e un difetto di conoscenza. Il pensiero smentirebbe senza pietà le incoerenze e le pretese della volontà, che non derivano da una sua fantomatica libertà, ma dalla sua *non ancora sufficiente* determinazione.

5. H. Arendt procede a una vera e propria svolta nella considerazione della volontà. C'è –è vero- un'illusione prospettica, ma è quella del pensiero metafisico, che proietta su ogni evento passato –e proprio perché passato- l'apparenza della necessità e -*post factum*- costruisce le serie delle cause determinanti; in realtà l'evento, nell'atto e nell'azione di prodursi, era caratterizzato da una contingenza irriducibile, da un bilico di possibili, e solo dopo che la decisione per l'uno o per l'altro è già avvenuta, alcuni di essi assurgono al ruolo sovrano di causa necessaria. Dal potere della vittoria emana l'aura e il fantasma della necessità, che non infestava affatto l'attimo storico nella sua indecisa contingenza. Solo dopo che l'inizio è divenuto *già-stato*, il pensiero può interpretarne l'esito come da sempre annunciato; solo dopo che l'azione ha perso la sua indecidibilità esso può raggelare il movimento della volontà e trasvalutare il passato in Essere permanente e necessario.

La necessità è l'apparenza che la tradizione dominante attribuisce al possibile vittorioso, esiliando nell'oblio quelli sconfitti, effimeri e condannati all'irrilevanza, ed eliminando l'essere-in- situazione, in cui invece le *chances* dell'evento erano ancora sospese alla loro contingenza radicale. Questa indecidibilità in bilico -o dialettica in stato di quiete (Benjamin)- è massima nei momenti in cui il divenire coesiste col trapassare o in cui si attraversa una linea nodale della storia: nel decadimento di una struttura e di un ordine simbolico si avverte più che mai l'agitazione e l'imprevedibilità dei possibili in gioco, delle azioni che potrebbero avviare divergenti forme del tempo e dell'accadere.

La necessità si afferma dunque in due tempi: dapprima come una retrospezione del pensiero sul passato e poi come proiezione di un essere inalterabile sul presente e sul futuro; questa costruzione dev'essere dissolta dallo storico che voglia cogliere l'evento nella sua effettiva natura di radicale contingenza. Ciò non vuol dire affatto che esista una libertà incondizionata: ogni atto di inizio costituisce un debole scarto rispetto all'essere-in-situazione dominato dalla tradizione vittoriosa, dal costume, dal senso comune, dai rapporti di dominio, che si affermano con autorità indiscutibile. Forse la vita non potrebbe continuare senza uno zoccolo di conservazione di ciò che è già stato e senza un codice simbolico che regoli le relazioni e riduca l'imprevisto in misura sopportabile. La libertà diviene tuttavia una risorsa irrinunciabile, quando tale codice entra in contraddizione con se stesso e il suo funzionamento tende a distruggere, piuttosto che a preservare, gli uomini e il mondo, che vivono al suo interno. Allora è opportuno lo *iato* o la breccia dell'inizio, il che implica non tanto una cancellazione della tradizione e del passato, ma una loro diversa lettura e una diversa ricezione della loro eredità, dal punto prospettico della rivoluzione, che ne riscopre i possibili dimenticati.

Ogni azione, che muti in modo radicale il corso degli eventi, cambia anche l'immagine del passato fino ad allora dominante: al limite, essa costruisce una "diversa" necessità o un altro ordine dei fatti storici, a partire dal punto di vista *ora* prevalente, mentre un pensiero consapevole prenderà coscienza dell'essere relativo di *ogni necessità*: non si può mai dire una volta per sempre se abbia vinto Bruto o Cesare, Spartaco o Silla. Il potere vittorioso si autopresenta come destino, ma basta che l'azione apra una breccia nel suo muro, ed esso si rivela non essere altro che un fantasma provvisoriamente incarnato della volontà di potenza.

6. Coloro che danno vita a un "inizio" nel corso della storia ricorrono al passato per giustificare e promettere durata alla loro fondazione. Sembra che il ricorso all'autorità e alla tradizione sia inevitabile anche o soprattutto a coloro che vogliono proporre l'esperienza del nuovo. Perfino i Romani, insieme ai Greci modello politico di ogni *renovatio*, ricorsero al mito del passato di Troia e di Enea, per trasfigurare miticamente la nuova città. La Arendt si occupa del problema

della ripetizione nella storia al termine del capitolo dedicato al volere, in *Vita della mente*: "…C'è qualcosa di sconcertante nel fatto che gli uomini d'azione, il cui unico intento e il cui unico scopo erano cambiare l'intera struttura del mondo a venire e creare un *novus ordo seclorum,* dovessero riandare a quel passato lontano, l'antichità…"[47], come era già accaduto molte volte nel corso della storia dell'Occidente. Questo movimento retroattivo, per cui il nuovo è contemporaneamente riparazione dell'Origine, è presente senza dubbio negli inizi di ogni rivoluzione moderna (anche qualora l'origine non sia più affatto identificata con la cultura classica).

La *ripetizione* è parte costitutiva dell'azione e del pensiero storico ed è anche una categoria della storia come disciplina scientifica: grazie ad essa l'evento che si prepara entro l'involucro del vecchio regime e il movimento che porterà oltre la linea nodale del tempo, trova una prima, provvisoria raffigurazione. E tuttavia –se presa in senso letterale- essa è anche sogno e illusione: il fantasma che sorregge il progetto iniziale nella notte e nelle brume di un'epoca in declino, deve poi dissolversi alle luci del mattino e lasciare il posto all'azione determinata dell'uomo presente. A partire da quest'ultimo, anche il passato viene riformulato e riscritto, nell'ottica dell'evento che emerge, e riscoperto come una pluralità di possibili, entro cui occorre selezionare quelli che entrano in corrispondenza col punto di vista attuale. Nella riformulazione del passato, il nuovo inizio cerca il suo linguaggio, le sue modalità, la sua parola; l'eccesso e lo scarto presenti nell'evento rispetto al già stato, danno il tono all'intera costellazione che lega le dimensioni del tempo.

Certo, può accadere che gli attori stessi dell'evento restino talmente stregati dalla ripetizione da rinunciare all'elaborazione di una propria parola e lascino che il fantasma, invece di svanire, prenda inesorabilmente possesso dei loro corpi, accecandoli di fronte alla specificità del compito che li aspetta; essi allora soccombono a una tradizione già formata, a una parola che invece di esprimere il nuovo si riduce alla eco scialba di un gesto imitato. Nasce così quella che Marx considerava una farsa entro la storia: è facile allora per gli avversari impadronirsi dell'evento che li aveva sorpresi e minacciati, dissolverlo in un codice simbolico già controllato, incorporarselo nei modi di una rivoluzione passiva.

Alla ripetizione di un fantasma allude Cassio, nel *Giulio Cesare* di Shakespeare, subito dopo il tirannicidio di Cesare: "*How many ages hence/Shall this our lofty scene be acted over,/In states unborn, and accents yet unknown!*". In verità è singolare e inquietante e non fa presagire nulla di buono per il futuro il fatto che Cassio –invece di essere immerso anima e corpo nella sua enorme azione presente- trovi il tempo di rimirarsi dal di fuori e confrontarsi narcisisticamente con modelli del passato o del futuro. Ciò vuol dire che in lui il fantasma ideale della libertà (che poi –come accade spesso nelle personalità narcisiste- non gli impedirà di compiere malversazioni assai materiali) è così potente da offuscare quasi del tutto la realtà presente e possibile di essa. Di ciò sembra rendersi conto Bruto, che nella sua replica al discutibile socio coglie il rischio di una ripetizione farsesca: "*How many times shall Caesar bleed in sport,/That now on Pompey's basis lies along,/No wortier than the dust!*". Ma questa malinconia non è compresa da Cassio, che si identifica ancor più col riverbero fantasmagorico di ciò che sta avvenendo: "*So oft that shall be,/ So often shall the knot of us be called/The men that gave their country liberty*". Non è possibile non pensare all'ammirazione che i rivoluzionari francesi del 1789 sentivano per Bruto, alla configurazione di un simile fantasma come stimolo all'azione, ma anche ai guasti provocati dal prevalere della fantasmagoria sulla capacità di discriminare le specificità della situazione presente.

Nota. Il grande antichista E. Howald ha scritto una volta che la civiltà dell'Occidente è caratterizzata da una "ritmica del ritorno". Ad ogni momento cruciale della sua storia affiora da un suo sostrato sommerso il ricordo della civiltà classica, dei suoi dèi dimenticati, della sua arte: "Il

ritorno intermittente e periodico a forme del "classico" sia per intendere il passato sia in funzione del presente, che abbiamo visto inscenarsi in cento varianti…è anzi un carattere storico così peculiare che Ernst Howald (*Die Kultur der Antike*, 1948) ha potuto indicare la rinascita del "classico" come la "forma ritmica" della storia culturale europea…" (Settis 2004, p. 84).

Tali ritorni o rinascenze dell'antico sono assai più numerosi e articolati di quanto non si pensi e accompagnano tutto l'evo cristiano; ed è evidente che il loro significato e la loro specificità sono ogni volta diversi. Se le figure e le immagini che così risorgono dal passato presentano indubbiamente alcuni tratti costanti e ripetono tipi e forme ricorrenti, è altrettanto certo che esse presentano una differenza irripetibile e una "novità" incontestabile, mostrano una forza quasi illimitata di metamorfosi. Lo stesso mondo classico è riattualizzato in forme estremamente diverse, che ci inducono a riflettere sulla sua irriducibile complessità. Il classico non è l'arcaico inalterabile, ma l'*Urphänomen,* il fenomeno originante, la matrice generativa di un divenire di forme, sempre differenti e distinte l'una dall'altra.

La cultura greca e quella latina sono talvolta ugualmente apprezzate, talora poste in una contrapposizione radicale; possono essere le forme chiaramente definite della religione olimpica ad essere evocate, oppure invece quelle più oscure e tumultuose della religione arcaica primitiva. Anche i periodi storici a cui il "ritorno" fa riferimento sono singolarmente diversi, a seconda che si faccia riferimento all'epoca mitopoietica di Omero, a quella dei grandi tragici, o a quella in cui fiorì la grande filosofia ellenistica e la sua sapienza misterica. Politicamente, può essere apprezzata la democrazia della *polis* o la gradezza statuale dell'Impero romano, in realtà opposte l'una all'altra. Così ci accorgiamo che quando parliamo di rinascita del mondo antico e dei suoi dèi, in realtà ci riferiamo a una moltitudine di fenomeni irriducibili l'uno all'altro, a una pluralità di significati ogni volta da determinare. E del resto: non sono forse *toto coelo* diverse la rinascita del mondo greco nella colta e raffinata Firenze del Quattrocento, e il ritorno degli dei nella barbarica mitologia del nazismo, negli anni Trenta del secolo passato (per citare solo due esempi estremi)? Nello stesso periodo storico l'evocazione del mondo antico può avvenire in forma conflittuale e contraddittoria: così certo Engels pensava al matriarcato pelasgico in modo diverso da quanto non abbia fatto poco dopo Bäumler, teorico nazista.

Possiamo dunque affermare che al di là della similitudine e della ricorrenza delle forme, che ci permettono di parlare di un patrimonio comune della cultura dell'Occidente, è altrettanto importante definire ogni volta *l'indice storico* dei Rinascimenti (al plurale) del classico: chiedersi quale bisogno, quale urgenza o crisi, quale ineludibile urgenza del tempo presente lo chiami ad evocare le antiche immagini e per trovarvi quali risposte.

D'altra parte, ebraismo e cristianesimo (e ad essi –secondo H. Jonas- dovremmo aggiungere la gnosi) si intersecano in tutte le "rinascite" con l'antichità classica e in composizioni sempre diverse. Il "Rinascimento" fu certo più rivolto a cercare un'integrazione fra il simbolismo cristiano, quello greco-romano e quello gnostico, che a promuovere l'uno ad esclusione dell'altro. In fondo, nelle "rinascite dell'antico" che segnano la storia dell'Occidente, è sempre in questione la possibilità di tenere insieme in una costellazione sufficientemente unitaria queste tre fonti o autorità divergenti del nostro essere culturale, un'operazione che richiede ogni volta l'impulso decisivo di una "novità" o di un motivo riorganizzatore. Va detto anche che quest'opera difficile di ricomposizione del divergente, se da un lato è alla fonte del dinamismo e dell'inventività della cultura d'Occidente, segna anche il carattere relativamente effimero di ogni sua epoca, non appena la differenze si facciano più forti delle affinità e dissestino dall'interno il codice simbolico faticosamente costruito.

7. Non ricordato nel commento alla parabola di *Er,* W. Benjamin è invece citato in un saggio su Kafka, che la Arendt ha inserito nel volume *Die verborgene Tradition*[48]. In particolare è qui riportato un passo della celebre tesi IX sull'Angelo della storia, che pare –anch'egli- trovarsi su una *kampflinie*, sospinto da una forza che spirando dal passato lo sospinge in avanti verso il futuro[49]. In senso stretto, Benjamin non parla di una forza contraria a questa, ma è lo stesso Angelo –con lo sguardo fisso sulle rovine della storia- che vorrebbe contrapporsi ad essa: "Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto"[50]. Il primo impulso dell'Angelo non è dunque in questo caso di "saltar fuori" dalla linea del tempo, ma di procedere a ritroso, perché la salvezza del passato e quella del presente sono indissolubilmente legate.

Il luogo da cui spirano le forze del passato è indicato da Benjamin in modo più immaginale, di quanto non avvenga nella pura e astratta parabola di Kafka: "Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle". La tempesta proviene dal Paradiso terrestre, dopo la caduta dell'uomo, divenuto un essere lacunoso e indigente: la bufera è la volontà di potenza e di assoggettamento, con cui l'uomo tenta di superare la lacuna che sente al centro del proprio essere e la paura del nulla e della morte. Tale volontà deve vivere in un perpetuo e incessante incremento, nel disperato sforzo di confermarsi a se stessa, e non può assolutamente ammettere una stasi, che sarebbe la sua fine. Perciò, in questo infernale e sempre uguale accumulo, essa produce rovine e catastrofe. Il progresso della volontà di potenza sul mondo coincide con la sempre più intensa distruzione del mondo stesso e con l'imposizione di regimi di dominio sempre più oppressivi: "Ciò che noi chiamiamo il progresso, è *questa* bufera". Ultimo in ordine di tempo, il progresso tecnico-quantitativo sviluppato dal capitalismo con la sua teologia del danaro rappresenta un ulteriore incremento dei rapporti di servitù e della distruzione della natura. L'Angelo "volge le spalle" al futuro perché sa che, in queste condizioni, senza un mutamento radicale dell'orientamento della storia, l'avvenire non sarà altro che estremo sviluppo della potenza e del male: benchè egli stesso sia trascinato dal vento della storia, tuttavia indica all'uomo il suo compito: quello di riequilibrare -per quanto possibile- la spinta alla ripetizione demoniaca che proviene dal passato e determinare una breccia, una sospensione del divenire. L'attimo diventa così una linea di lotta intensamente dialettica, in cui l'utopia della redenzione e la meccanica del destino si oppongono in una tensione estrema. In una condensazione simile si produce quella che Benjamin definisce *immagine dialettica* e costituisce il tema centrale dei suoi ultimi scritti.

Del resto l'uomo non può davvero fermarsi interamente, interrompere una volta per tutte il moto di macina del potere, ha solo "una debole forza messianica", non quella integrale che porrebbe fine alla storia della potenza. Tuttavia, può operare in un senso favorevole alla sua fine[51]. Con attenzione e studio –sono termini utilizzati da Benjamin nel suo saggio su Kafka- l'uomo può rivolgersi intensamente alla tensione dialettica condensata nell'*ora*, inclinare il movimento storico della potenza verso l'arresto, rallentarne, almeno, il procedere scatenato e distruttivo[52]. In questa sospensione si produce una forma di pensiero che si pone al di fuori –come la "diagonale" arendtiana- dal divenire della potenza e può dare un'immagine dialettica delle forze che si oppongono nella situazione di lotta. In entrambi i casi si tratta di creare un vuoto, un intervallo, una breccia nella necessità del divenire: e la forza della violenza e della sua ripetizione fronteggia quella che tenderebbe a sospendere e annientare i rapporti di dominio.

Un'intenzione simile si può trovare nell'interpretazione molto agonale e politica che la Arendt ha dato del romanzo di Kafka, *Il Castello*. K., il protagonista, vorrebbe sospendere la vigenza delle leggi e resta nel villaggio a battersi per il proprio riconoscimento da parte degli abitanti: "Mentre non richiede che il minimo necessario per la sua esistenza, già dall'inizio è chiaro che

lo esige come diritto e che non è disposto ad accontentarsi di meno di questo suo diritto"[53]. Questo riconoscimento del "minimo" esistenziale, questo rifiuto di doversi ridurre a un *esserci-ancora-appena*, come le figure larvali e subumane che accettano la dominazione burocratica, è la molla iniziale di un diritto di insurrezione e di resistenza. Esso sfocia nel nichilismo attivo e rivoluzionario che la Arendt attribuisce ai personaggi kafkiani, in contrasto con quasi tutti gli interpreti: "L'esibizione di una competenza senza limiti e l'apparenza di un'abilità fuori del normale rappresentano il motore nascosto che aziona il meccanismo dell'annullamento, di cui sono prigionieri i protagonisti di Kafka e che è responsabile del piano e sicuro andamento di quanto è di per sé assurdo. Il tema principale dei romanzi di Kafka è il conflitto tra un mondo, presentato come un simile meccanismo…ed un eroe che cerca di distruggerlo"[54]. Il "salto fuori" del pensiero si spinge allora –in questo caso- fino ad "anticipare la distruzione del mondo esistente", aprendo la breccia di un inizio.

8. Nel saggio da Benjamin dedicato a Kafka, c'è una citazione da Plutarco, che richiama molto da vicino la parabola kafkiana di *Egli*: "Dappertutto, nei misteri e nei sacrifici, fra i Greci come presso i barbari, s'insegna che devono esistere due esseri principali e due forze particolari opposte, di cui l'una spinge diritto davanti a sé, mentre l'altra devia e risospinge indietro"[55]. Proprio da questo "ripiegamento", affine allo sguardo dell'Angelo rivolto al passato, può nascere lo studio e l'attenzione che potrebbero salvarci dalla dimenticanza. Anche qui, tuttavia, il ricordo si rivolge a un passato inquietante e primordiale: sulle spalle del'uomo grava un'antichità mitica, identificabile nello stadio eterico-palustre della civiltà matriarcale descritta da Bachofen. In essa cade ogni principio di individuazione, ogni ordine morale, ogni diritto scritto. Nessuna creatura "ha un posto fisso, contorni netti e inconfondibili; nessuna che non sia in atto di salire o di cadere; nessuna che non si scambi col suo nemico o col suo vicino…"[56]. Un tale passato governa ogni sfera, familiare, collettiva e cosmica, ma se esso appare così dominante ciò è in diretta connessione con lo stato attuale delle cose. Tra la "gabbia d'acciaio" della burocrazia capitalista e il mondo palustre delle origini pre-storiche sussiste un rapporto circolare e reversibile, che non si lascia descrivere in termini di causa-effetto o di successione temporale, ma come una relazione espressiva. L'eterismo e il capitalismo sono *espressione* l'uno dell'altro e il primo riceve attualità entro le forme di vita del secondo, senza le quali non sarebbe nemmeno pensabile.

Diversamente da quanto Benjamin sostiene nell'*exposé* al *Passagenwerk* del 1935, qui anche il passato recente è investito interamente dall'indistinzione pre-storica e si fonde nel mito arcaico, come è evidenziato dalla figura del *Padre*, che nega al figlio il diritto di sopravvivergli: "Il peccato di cui accusa il figlio sembra una specie di peccato originale"[57]. In effetti il rapporto tra le generazioni sembra dominato dagli impulsi più oscuri del complesso edipico, quelli che hanno direttamente a che fare con l'omicidio e con l'odio mimetico, senza che alcun "tesoro" possa essere lasciato in eredità o in testamento. Le forze arcaiche invadono il destino, il senso di colpa, le immagini di sogno della generazione presente e di quella che immediatamente l'ha preceduta, tanto che il rapporto tra di esse si svolge interamente sul piano della fantasmagoria e dell'accecamento: le forze pre-storiche, "da cui è stata impegnata l'attività di Kafka…si possono considerare allo stesso titolo come potenze storiche dei nostri giorni"[58]. Se la presenza nell'uomo di un istinto di morte dissolutivo o aggressivo può essere un dato antropologico, tuttavia il suo totale dominio nella modernità si fonda sulla silenziosa regressione morale e psichica prodotta dal modo di produzione capitalista. Posto che l'essere-per-la-morte sia un dato ineliminabile dell'esserci dell'uomo, la sua affermazione come unica forma di evasione dalla compattezza dell'essere deriva dalla desolazione e dall'astrazione delle attuali relazioni sociali, dall'inversione dei rapporti tra i viventi in connessioni di scambio tra enti inorganici.

Come vedremo a proposito della teologia del danaro, il dominio del capitale e delle merci appare fantasmagoricamente come potenza originaria e assume le maschere del destino e dell'eterno ritorno. Il moderno giustifica se stesso assumendo i tratti del mito. Per aprire una breccia nel presente, occorre interrompere la trasfigurazione quasi-sacrale del dominio, ma tale liberazione-redenzione è possibile solo se accompagnata dalla rammemorazione e dalla lotta contro l'oblio. Prima che ricordare immagini possibili di felicità o il "tesoro perduto" delle rivoluzioni, occorre in primo luogo divenire consapevoli del negativo, che governa il corso della storia e la inclina verso la catastrofe. Esso viene definito da Benjamin come una leggera deviazione dall'asse della vita, che produce nell'universo kafkiano effetti progressivamente sempre più ddevastanti: "Il mondo nella condizione di oblio (*Vergessenssein*) è dissestato (*entstellt*). Dissestato è il rocchetto Odradek, il cruccio del padre di famiglia, che nessuno sa cosa sia, dissestato il coleottero di cui sappiamo fin troppo bene chi esso rappresenti nella metamorfosi, dissestato è il grande animale, mezzo agnello, mezzo gattino, per il quale forse il coltello del macellaio sarebbe una redenzione (*Erlösung*). Essi sono dissestati, come lo era il mondo per quel rabbi che insegnava che la venuta del messia non lo avrebbe mutato da capo a fondo. "Egli lo risistemerà soltanto" insegnava. Anche il teatro naturale dell'Oklahoma non cambia gli uomini completamente. Li risistema soltanto, facendoli recitare"[59].

Dissestato in senso letterale è anche il mondo del capitalismo moderno o addirittura invertito, perché la fantasmagoria delle merci rovescia feticisticamente l'essere del vivente e perché l'ostentata uguaglianza giuridica tradisce la realtà dell'oppressione. Gli uomini hanno dimenticato questa distorsione dell'essere, confidando nella celebrazione trionfalista del progresso tecnico-economico e del continuo sviluppo. La "debole forza messianica" della memoria può però produrre un contromovimento e vorrebbe "riassestare" il mondo invertito, riportarlo nella sua giusta posizione, arrestando il movimento della potenza.

In effetti, nell'utopico teatro di Oklahoma, che è descritto alla fine del primo romanzo di Kafka *America,* non si configura una vita *toto coelo* diversa da quella che abbiamo già vissuto: ci è data però la possibilità di "ripetere", di "re-interpretare", la nostra vita e ciò significa in primo luogo farne oggetto di memoria, a partire dagli aspetti più deludenti e mancati, segnati dal dolore e dall'incompiutezza. Nell'interpretazione scenica potrò riaggiustarla di pochissimo e magari proprio in quell'attimo, che poi ha avuto più funeste conseguenze. Così la recita diventa un riassestamento, un riportare sull'asse il divenire della vita, rimettere il tempo sui suoi cardini. Forse Kafka, dal fondo della sua malinconia, ci ha dato un'immagine utopica della redenzione-liberazione: "Il grande teatro di Oklahoma vi chiama! Vi chiama solamente oggi, per una volta sola! Chi perde questa occasione la perde per sempre! Chi pensa al proprio avvenire è dei nostri! Tutti sono i benvenuti! Chi vuol divenire artista, si presenti! Noi siamo il Teatro che serve a ciascuno, ognuno al proprio posto!"[60](America, 269).

Sulla linea nodale tra il futuro e il passato, il presente è l'attimo in tensione in cui il dissesto della volontà di potenza è illuminato dalla memoria che ne rivela la negatività, e corretto dalla presenza di spirito che vorrebbe fermarne il corso. Entrambi -memoria e presenza di spirito- mirano a riattualizzare, in forma concreta e non più solo fantasmatica, l'immagine di sogno della felicità, che giace sotto le rovine della storia. Da questo punto di vista anche il pensiero e le immagini dialettiche di Benjamin –come le diagonali della Arendt- non si dipartono mai dalla contingenza da cui traggono origine e la redenzione riguarda sempre l'intensità e la qualità della situazione vissuta: "…L'immagine di felicità che custodiamo in noi è del tutto intrisa del colore del tempo, in cui ci ha oramai relegati il corso della nostra esistenza"[61]. Allo stesso tempo, in questo presente, un frammento del passato chiede di essere riattualizzato e salvato dall'oblio, anch'esso

nella sua specifica e irriducibile contingenza, salvato dalle astrazioni ontologiche: "Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava intorno a quelli prima di noi? Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute?"[62]. In questa corrispondenza "risvegliata" tra il passato e il presente una breccia sospende il destino della storia e mostra un'immagine balenante della verità.

Nota. Quanto importante fosse per Benjamin la potenza mitica e tellurica descitta nel saggio su Kafka, lo si deduce da un breve testo, che appartiene al contesto di *Infanzia berlinese intorno al 1900*[63]. La luna viene lì definita come una terra vicaria o rivale della nostra: "La luce che piove dalla luna non è destinata alla scena del nostro esistere diurno". Come in Bachofen, l'astro notturno è l'espressione simbolica del principio femminile della natura, negato e sconfitto da quello patriarcale-solare. Esso appare a Benjamin nell'esperienza di una notte d'infanzia, in una visione invertita e perturbante, quasi che volesse rovesciare ogni gerarchia di valore e trasformare la terra in suo satellite e vassallo. L'antica potenza femminile-lunare sembra riprendersi il suo antico potere: "Il suo [della terra] vasto petto, il cui respiro era il tempo, non si muove più; finalmente la creazione è tornata alle origini e può nuovamente indossare il velo vedovile che il giorno le aveva strappato". Il corso e il progresso della storia s'incurvano a ritroso verso le immagini mitiche del matriarcato: la madre velata porta il lutto per il sacrificio del figlio-marito-amante, l'eroe destinato a una morte precoce.

L'infanzia mantiene un contatto col mondo del mito più antico. In essa la coscienza non si è ancora nettamente differenziata in senso patriarcale, gli oggetti non sono ancora mezzi per la ragione strumentale e conservano un'ambiguità magica, quasi un'animazione immateriale. Essi scivolano in una indeterminatezza inquietante: "Il gorgogliare di quell'acqua, il rumore con cui deponevo prima la caraffa e poi il bicchiere -ogni cosa giungeva al mio orecchio sotto forma di ripetizione…Così ogni suono e ogni istante mi si presentava come sosia di se stesso…Mi avvicinavo al letto con il timore di trovarci steso me stesso". Il tempo ha perso la sua dimensione lineare, non è più nel respiro della terra, e affiora qui tutta la dimensione fantomatica e perturbante della ripetizione e dell'eterno ritorno. Ogni ente perde la sua unicità e irripetibilità, diviene riflesso di ciò che è già stato. Il più umile utensile quotidiano appare posseduto da una forza demonica, affine a quell'animazione feticista che –secondo Marx- possiede gli oggetti nel capitalismo moderno. Il più moderno e il più arcaico sono intrecciati. La consistenza qualitativa del mondo si annulla: "Con sbigottimento mi accorgevo che nel mondo niente poteva costringermi a pensare il mondo stesso. Il suo non-essere non mi sarebbe risultato in alcun modo più problematico del suo essere, che sembrava ammiccare al non essere". Come nel saggio su Kafka, la presenza viene meno in una metamorfosi infinita (ancora una volta comparabile alla circolazione fantasmagorica delle merci).

Tuttavia nella seconda parte del testo, nel resoconto di un sogno, compare un "carattere distruttivo" che –proprio al suo estremo- non sarebbe interamente negativo: "La luna…all'improvviso era cresciuta sempre più in fretta. Avvicinandosi progressivamente, disintegrò il pianeta…Il cratere che la luna formò arrivando, risucchiò tutto in se stesso. Nulla poteva sperare di attraversarlo senza subire una metamorfosi(*unverwandelt*)". Il carattere distruttivo di questa immagine di sogno contiene forse nel suo rovescio la possibilità di un risveglio dialettico, un nucleo di utopia? L'annientamento del mondo eroico-patriarcale, con la sua mitologia del progresso, dello sviluppo e del dominio, potrebbe anche aprire lo spazio sgombro di un nuovo inizio storico, di un cambiamento radicale. Nell'exposé del *Passagenwerk* del 1935 Benjamin legava all'immagine dionisiaca del matriarcato in Bachofen anche l'immagine utopica di "una società senza classi":

certo questa immagine di sogno doveva essere sottoposta al risveglio dell'interpretazione e trasformata in immagine dialettica. Dalla trasfigurazione mitica occorre passare alla comprensione determinata delle forze storiche in conflitto.

Il nulla portato dall'imprevista apparizione della luna contiene in se stesso anche una chance di salvezza, quasi che il principio femminile della vita potesse correggere e integrare l'eccessiva unilateralità del dominio maschile e della sua razionalità tecnico-calcolante. Sembrerebbe tuttavia che la generazione di Benjamin abbia perso la chance aperta da questa breccia del tempo: "…Il dominio della luna sperimentato da bambino, non si sarebbe realizzato neanche in quest'epoca"(*für eine weitere Weltzeit gescheitert war*). Le ragioni di questo fallimento stanno nella mancata dialettica di sogno e risveglio, così centrale in tutta l'ultima opera di Benjamin. Il risveglio –Benjamin parla di sé bambino, ma è probabile che alluda a tutta la sua generazione- non ha prodotto in questo caso una interpretazione, una riutilizzazione del sogno, la separazione della sua componente mitica perturbante e della sua parte desiderante utopica, della sua prospettiva di felicità-riconciliazione: "Questo risveglio non pose termine al sogno", lasciò che s'insediasse e invadesse come tale la vita desta, con tutto il suo apparato immaginario distruttivo e regressivo. Proprio perché l'aspetto perturbante non viene interpretato, allora neanche si realizza quella parte del sogno che era simbolo di una superiore conciliazione o di un superiore punto di vista storico. L'epoca di Benjamin ha mancato questo appuntamento, ha perso la sua eredità. Quel nucleo positivo-utopico dell'immagine di sogno fu interamente dissolto a favore di quello fantasmagorico e regressivo. *Infanzia berlinese* è scritta in un momento in cui le forze congiunte della razionalità tecnica e di una mitologia spettrale sembravano avere ottenuto una completa vittoria. Il nazismo fu il sogno senza termine, che impedì il risveglio di un'immagine dialettica della modernità.

Da questo punto di vista, lo storico attuale (Benjamin stesso) si volge indietro e torna a considerare la costellazione immaginale descritta da Bachofen, per ridestarne la possibilità dimenticata, strapparla al dominio dei vincitori del momento, e salvarla nella memoria storica. L'immagine dialettica così costruita viene in tal modo restituita al presente.

---

[1] F. Kafka, *Confessioni e diari,* Mondadori, Milano 1972, pp. 811-812. Cfr. l'appendice per il testo completo, a fine articolo.

[2] G. Bonola, *Di luce riflessa: l'eredità di Kafka. Sulla genesi di alcune idee sviluppate da W. Benjamin nelle tesi* 'Sul concetto di storia', ne "L'ospite ingrato", prossima pubblicazione, 2013, p. 46 dattiloscritto). A questo saggio rimando per un vasto e preciso commento del rapporto di Benjamin con Kafka.

[3] G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in *Judaica 1*, Suhrkamp, Fr. Am Main 1963, p. 13.

[4] M. Löwy, *Kafka sognatore e ribelle*, Elèuthera, Milano 2007, p. 43.

[5] Ivi, p. 54.

[6] Ivi, p. 58.

[7] L'osservazione sembra sia stata fatta durante una conversazione, a commento di una caricatura di G. Grosz.

[8] Ivi, p. 85.

[9] W. Benjamin a Scholem 20. 7. 1934, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 149, cit. in G. in G. Bonola, *Di luce riflessa*…, p, prossima pubblicazione, trad. mod.

[11] H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1999, pp-7-19; *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 296-305.

[12] H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 301.

[13] H. Arendt, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961, p. 11.

[14] H. Arendt, *La vita della mente*, cit. pp. 302-303.

[15] Ivi, pp. 352-353. In altri passi della *Vita della mente*, il pensiero è definito come la facoltà che si occupa del presente, mentre sarebbe piuttosto il giudizio a rivolgersi al passato: ma si tratta in realtà di un *eterno* presente, cristallizzato ed estratto dall'esperienza già compiuta.

[16] H. Arendt, *Between Past and Future*, cit. p. 13.

[17] H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 305.

[18] Ivi, p. 304.

[19] L'affinità è ricordata da A. Dal Lago in *Introduzione all'edizione italiana*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 36.

[20] Hegel, *Scienza della logica*, vol.1, Laterza, Bari 1968, p. 410-411.

[21] Cit. da M. Tomba, *Strati di tempo*, Jaca Book, Milano 2010, p. 39.

[22] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Rusconi, Milano 1995, p. 731.

[23] Hegel, *Fenomenologia…*, cit. pp. 732-733. Hegel cita qui *Il nipote di Rameau* di Diderot.

[24] Hegel, *Fenomenologia…*, cit. p.733 e p.791.

[25] F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, SE, Milano 1987, p. 96.

[26] Ivi, p. 95.

[27] K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Ait*, in K.Marx e F. Engels, *Inventare l'ignoto.Testi e corrispondenze sulla comune di Parigi*, a cura di D. Bensaid, Alegre, Roma 2011, p. 134.

[28] H. Arendt, *Between Past and Future*, cit. p. 5.

[29] Ivi, p. 3. L'aforisma citato è di R. Char, con cui la Arendt apre la Prefazione.

[30] E' ancora Char citato dalla Arendt, ivi, p. 4.

[31] Ivi, p. 6.

[32] Ibidem.

[33] H. Arendt, *Vita activa,* Bompiani, Milano 2004, p. 139.

[34] H. Arendt, *Between…,* cit., p. 3.

[35] H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p.288.

[36] R. Beiner, "Il *giudizio* in Hannah *Arendt*. Saggio interpretativo", in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006, p. 202.

[37] Ivi, p. 144.

[38] A. Dal Lago, *Introduzione all'edizione italiana*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit. pp. 58-59. Di A. Dal Lago cfr. anche " 'Politeia'. Tradizione e politica in Hannah Arendt", ne *Il politeismo moderno*, Unicopli, Milano 1985, pp. 95 e sgg.

[39] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, *, pp.316-317.

[40] Ivi, p. 304.

[41] Ivi p. 312 e p. 321.

[42] Ivi, p. 306.

[43] A. Dal Lago, "Introduzione…", cit. p. 53.

[44] H. Arendt, *La vita della mente*, cit. p. 462.

[45] Ivi, p. 344.

[46] Ivi, p. 345.

[47] Ivi, p. 544.

[48] Titolo della traduzione italiana: *Il futuro alle spalle*, Il Mulino, Bologna 1981. Il saggio è *Franz Kafka: il costruttore di modelli*.

[49] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 36-37. E anche *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1965, p. 80.

[50] W. Benjamin,.

[51] G. Scholem, *Kabbalah*, Keter Publishing, Jerusalem 1974, p. 143: "E' qui di cruciale importanza la distinzione fatta da Luria tra gli aspetti interno ed esterno delle luci celesti e dei mondi stessi della creazione: il *tikkun* degli aspetti esterni dei mondi non è affatto compito dell'uomo, la cui missione riguarda solo certi aspetti dell'interiorità. Nel sistema lurianico, il rango gerachico di ciò che è interiore è sempre inferiore a quello di ciò che è esterno, ma proprio per questa ragione –almeno in una certa misura- è alla portata dell'individuo, purché egli sia davvero spirituale nella sua interiorità. Se egli compie in modo appropriato il suo compito, ne saranno stimolate "le acque femminili", che permettono gli accoppiamenti celesti…Quanto meno, l'attività umana in accordo con la Torah può preparare la via per il *Tikkun* dei mondi inferiori".

[52] Benjamin si oppone così, pur ripredendone alcune considerazioni, alla concezione teologico-politica di C. Schmitt: se per questi il *katechon*, la forza in grado di trattenere ed evitare la distruzione era la dittatura, per Benjamin –nel *vero* stato d'emergenza- è piuttosto la rivoluzione degli oppressi; se per il primo la salvezza proviene dal mantenimento di inevitabili rapporti gerarchici di potenza, per il secondo dalla loro soppressione; infine se per Schmitt catastrofe sarebbe la fine stessa della storia, per Benjamin è piuttosto la sua prosecuzione così com'è ora.

[53] H. Arendt, *Il futuro…,*cit. p. 90.

[54] Ivi, p. 97.

[55] W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit. p. 303.

[56] Ivi, p. 281.

[57] Ivi, p. 278.

[58] Ivi, p. 293.

[59] Questo frammento connesso al saggio su Kafka, che qui cito nella versione di G. Bonola, si trova in WB, GS II, p. 1239. Sul tema vedi il saggio di G. Bonola, *Di luce riflessa…*, cit. p. e sgg.

[60] F. Kafka, *Romanzi*, Mondadori-I Meridiani, Milano 1989, p. 269.

[61] W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit. p. 23.

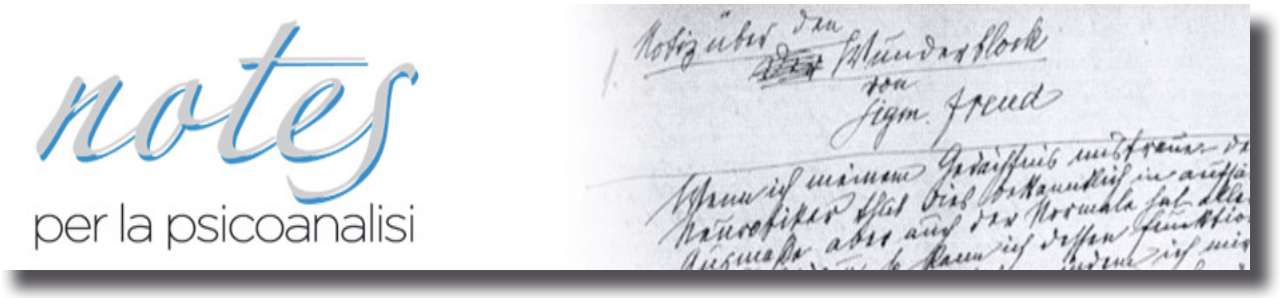
[62] Ibidem.

[63] Per la complessa storia del testo, cfr W. Benjamin, *Opere complete, Scritti 1932-1933*, Einaudi, Torino 2003, p. 582 e sgg. A p. 411-412 si trova la traduzione italiana del testo. Qualche volta ho ripreso direttamente l'edizione tedesca, in *Gesammelte Schriften*, Band IV-I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, pp. 300-302.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

'notes per la psicoanalisi': presentazione di una nuova rivista psicoanalitica



Sommario: editoriale – Michel Gribinski, *In casa d'altri* – Gianni De Renzis, *La mente è estatica, di ciò non so nulla* – Mario Bottone, *Quel che ci insegna l'allucinazione verbale* – Francesco Conrotto, *Che cos'è la realtà?* – Maria Luisa Algini, *Il fuoco e la crisalide. Sui bambini e la 'realtà' della morte* – Laurence Kahn, *Lo sterminio e la liquidazione della tragedia. A proposito di Kertész e della lingua* atonale – Recensioni

Direttore responsabile: Lucia Schiappoli

Redazione: Mariella Ciambelli, Barbara De Rosa, Felicia Di Francisca, Riccardo Galiani, Maria Lucia Mascagni.

Comitato scientifico: Maurizio Balsamo, Catherine Chabert, Francesco Conrotto, Manuela Fraire, Roland Gori, Michel Gribinski, René Kaës, Laurence Kahn, Massimo Recalcati, Antonio Alberto Semi.

www.notesperlapsicoanalisi.eu

editoriale

La 'perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi', e tutti gli stati al limitare, la 'follia privata', il ritiro nel godimento solipsistico o nel disimpegno infantile, marcano un campo nel quale gli individui si negano a una scena del mondo intollerabile o troppo dolorosa.

Ma di cosa si tratta in queste perdite di realtà, che scriviamo intenzionalmente al plurale?

È noto il carattere problematico del termine 'realtà', che Freud utilizza nella prima topica contrapponendo al dominio del principio di piacere-dispiacere l'accesso al principio di realtà, e possiamo ripercorrere ancora oggi agevolmente i semplici ma precisi interrogativi che Lacan formulava in proposito nel lontano 1959 nel suo seminario sull'etica: «si tratta della realtà quotidiana, della realtà immediata, della realtà sociale? Del conformismo a categorie prestabilite e ad usi comuni? Della realtà scoperta dalla scienza, o di quella che non lo è ancora? Della realtà psichica?».

E l'ulteriore complicazione che ne viene dalla seconda topica è già adombrata nel saggio di Freud del 1911 sui due principi dell'accadere psichico quando parla delle «esigenze della realtà».

La realtà dunque non solo è, ma esige. Di nuovo, di che cosa si tratta nella sua prescrittività? In più, un segno epocale del pensiero moderno è nel sentimento condiviso di una perdita culturale, di un ridisegnarsi delle geografie del potere, di un continuo irrompere di falle nella costruzione dell'edificio collettivo della civiltà, ossia dell'interpretazione collet-

tiva del mondo: dalle guerre per riscriverne o per abolirne la storia, alla crisi dei miti e degli ideali collettivi che sorreggono la sua impalcatura simbolica, ai traumi delle violenze di Stato che cancellano intere regioni e popoli, all'affacciarsi sulla scena del mondo di un proliferare di 'neorealtà' che si presentano intrinsecamente 'dimentiche della storia'. Si tratta in effetti di un imponente dominio di quella 'porzione del pensiero' che si è distaccata, secondo Freud, dal suo ceppo principale quando quest'ultimo si è piegato alle esigenze della realtà: quella 'fantasia' nella quale si inscrivono tanto la più elevata delle sublimazioni e delle opere creative dell'uomo quanto la più efferata e barbara 'neorealtà', che celebra la potenza di ciò che sfugge al processo di incivilimento. Un proliferare che in questa seconda determinazione minaccia con la sua brutalità iperreale la sosta nella semplice 'nostalgia del padre' che ha dato fondamento per secoli, mediante le religioni monoteistiche, a quel sentimento di sicurezza che l'edificio collettivo della realtà offre come premio di felicità alla rinuncia pulsionale indispensabile alla crescita individuale e alla convivenza umana. La perdita di realtà culturale di fronte alla quale ci troviamo è in effetti la perdita di un premio di felicità indispensabile al narcisismo? Alla vitalità stessa della psiche? La corsa al godimento immediato è il suo tampone? Il sintomo di una depressione generalizzata? Dal canto suo cosa può dirne la psicoanalisi? Vorremmo ricordare ancora una riflessione ispiratrice del seminario della fine degli anni Cinquanta attraverso il quale Lacan articolava la questione di un'etica psicoanalitica: «…l'esperienza della psicoanalisi è altamente significativa di un certo momento dell'uomo, quello in cui viviamo, senza poter sempre, e anzi ben lungi, individuare cosa significhi l'opera, l'opera collettiva in cui siamo immersi». L'opera collettiva in cui si esprime non solo consciamente il *Kulturarbeit*, il lavoro della civiltà. L'intendimento della psicoanalisi, d'altronde, non è primariamente creare legami, ma dare forma all'incontro con l'altro e alla sua soggettivazione nella psiche individuale. La sua cifra è la costruzione di una possibilità di comunicazione che abbia potuto transitare l'angoscia di perdere e di perdersi prima di trovare il proprio linguaggio.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Quali nomi per un Presidente?
Alcune note a margine

Anna Maria Sassone

18 aprile 2013, mattina: mi sono ritrovata a pensare ad alcuni pazienti, a quelli che hanno un terrore panico non della sconfitta ma della vittoria; a quelle persone, e sono molte, che hanno più volte avuto le chiavi per il successo e che tuttavia all'ultimo momento sono riuscite, nell'abilità della disabilità, a convertire una possibile vittoria in una nuova sconfitta.

E mi sono immaginata il PD in una stanza d'analisi, al pari di un paziente che dopo il suo ennesimo agito autodistruttivo riesce a chiedersi, se non altro, i motivi di questa sua coazione a ripetere. Una coazione che solo superficialmente può ricondursi alla mancanza di un atto di coraggio, forse anche eroico.

Nella storia di una ambivalente, quanto ambigua, sinistra il compromesso, a partire da quello storico, ha prima o poi portato alla sconfitta, sempre.

Seguendo una lettura centrata sui meccanismi di funzionamento della psiche, uno dei motivi della riproposizione dello stesso refrain sembrerebbe stare nella imprescindibile necessità di narrare, prima di tutto a se stessi, una realtà Altra che non ha nessun punto di contatto con il mondo reale.

Quando ad esempio un paziente si e ci dice che le sue azioni sono volte SOLO al bene altrui, e dunque dettate dai soli altruistici sentimenti, l'ascolto analitico si fa più attento poiché teso a ricercare quelle incongruenze capaci di spiazzare una narrazione tanto sbilanciata quanto irrealistica.

Il compromesso sul nome dell' onorevole Marini, non aveva molto di onorevole perché sembrava trovare le sue motivazioni in un tentativo malriuscito di falsificazione del reale.

Alla fine della riunione dei grandi elettori del centro sinistra da un impeccabile personaggio abbiamo infatti potuto ascoltare che si era trovato non un nome ma IL nome con lo scopo (anche questo pareva "onorevole") di tenere uniti gli italiani. La mistificazione, più o meno consapevole, sembra ormai dominare lo spirito del nostro tempo… e la percentuale di coloro che cadono nella seduttiva trappola è da tempo sotto gli occhi di noi tutti.

Quale sarebbe l' ipotizzata unione degli italiani se una parte sempre più consistente delle persone che abitano questo paese ha espresso con gli strumenti della democrazia un esasperato dissenso verso una politica individualistica? E dove sarebbe la ricercata unione degli italiani se in tanti, come la sottoscritta, hanno votato la coalizione democratica quale ennesimo atto di fiducia per un cambiamento possibile che pretenderebbe nuove, diverse, immagini rappresentative? Sarebbe Romano Prodi la risposta da standing ovation?

Il nostro mestiere di analisti porta a farci delle domande, a volte a fare domande, per poter svelare le molteplici voci negate della soggettività.

E tali domande gettano uno sguardo sugli allarmanti vissuti di tradimento che stanno di ora in ora creando una rottura sempre più profonda con una buona parte dei "signori" del Partito Democratico. Non si tratta del tradimento dei cosiddette franchi tiratori, che potremmo considerare molte volte "franchi" con se stessi nell'attuare l'unico tentativo possibile per destabilizzare, con un colpo a sorpresa, un ordine precostituito. Si tratta dei vissuti di tradimento che serpeggiano tra la gente comune per aver dato una delega a chi poi impunemente tradisce un accordo di fiducia.

Il tradimento è uno di quegli atti che difficilmente si perdonano, nella vita privata come in quella pubblica, importante è esserne consapevoli. Nulla a che vedere col giudizio morale, poiché dobbiamo solo chiederci: per quali motivi sembrerebbe che le inevitabili conseguenze non siano state contenute nella mente dei più?

Non occorrono certo strateghi della politica per considerarle; a volte seguire le strade suggerite dalla freddezza calcolatrice è perdente perché nella scissione del mondo emotivo non si riesce più a contemplare quel dato caratterizzante l'umano a cui diamo il nome di affettività.

Ancora una volta quella parte di un'area presuntivamente democratica sembrerebbe aver messo tutte le condizioni per andare verso uno scontato obiettivo destinale autodistruttivo capace di riconsegnare, ancora una volta, il paese ad una destra populista.

Questa volta i numeri, se fossero stati "onestamente" sommati, preludevano alla vittoria delle istanze di cambiamento senza dover ricorrere ad alleanze mortifere con il nome di Marini o, all'opposto, a violente spaccature del paese con il nome di Prodi.

Ma il "diavolo" è entrato in scena – il lato diabolico della nevrosi, quello mortifero e distruttivo che, nel prestare ascolto alle sole orchestrazioni del potere, instrada sia un singolo individuo sia un partito intero verso l'autodistruzione.

Ma c'è anche un nucleo depressivo che percorre la sinistra, lo stesso che fa dire a molti pazienti "non posso farcela" e che si trasforma in una profezia che si autodetermina per l'ostinata cecità, più o meno consapevole, nei confronti della possibile mossa vincente .

Se fossimo su un campo di calcio si potrebbe dire che l'aspetto depressivo è l'autogol o il rigore mancato nella finale dei mondiali.

Le ragioni di questo nucleo depressivo si situano a mio avviso nelle origini dell'albero genealogico della sinistra che di generazione in generazione ha preteso di scindere la dimensione individuale da quella collettiva per giungere poi, a causa di un irrealizzato processo di integrazione, a sposare il versante individualistico e privatistico. Ma questa è altra storia che meriterebbe uno spazio altro di approfondimento.

Mascherati dalla falsificazione del "politicamente corretto" si celano il più delle volte i tanti volti del narcisismo che portano a relazionarsi e a unirsi con il proprio simile. L'area del rispecchiamento sta nella comune illusione di poter ottenere un consenso generalizzato. E che tale consenso venga ricercato negando i presupposti che sostanziano opposte visioni del mondo col fine di mettere insieme il diavolo e l'acqua santa, non è poi troppo dissimile da quel tentativo di sedurre congiuntamente, e con armi improprie, sia le giovani fanciulle che le loro madri, i lavoratori e i padroni della finanza.

L'ascolto dell'altro e di altro, la definizione della propria individualità, l'onestà intellettuale sono gli acerrimi nemici del narcisismo: della loro esistenza oggi solo deboli tracce.

Ed è sull'onda di questa lettura rivolta ai sentieri della mente che possiamo considerare quanto l'ombra distruttiva e autodistruttiva di un'immaginaria sinistra abbia fortemente contribuito a partorire in una buia notte della nostra storia il nome di Marini e quanto questa ombra continui a stendere le sue ali mortifere nell'evocare i nomi di Prodi, D'Alema, Amato, o nel correre in una infantile regressione da Papà con dei costi, anche psichici, che saranno prima o poi da pagare.

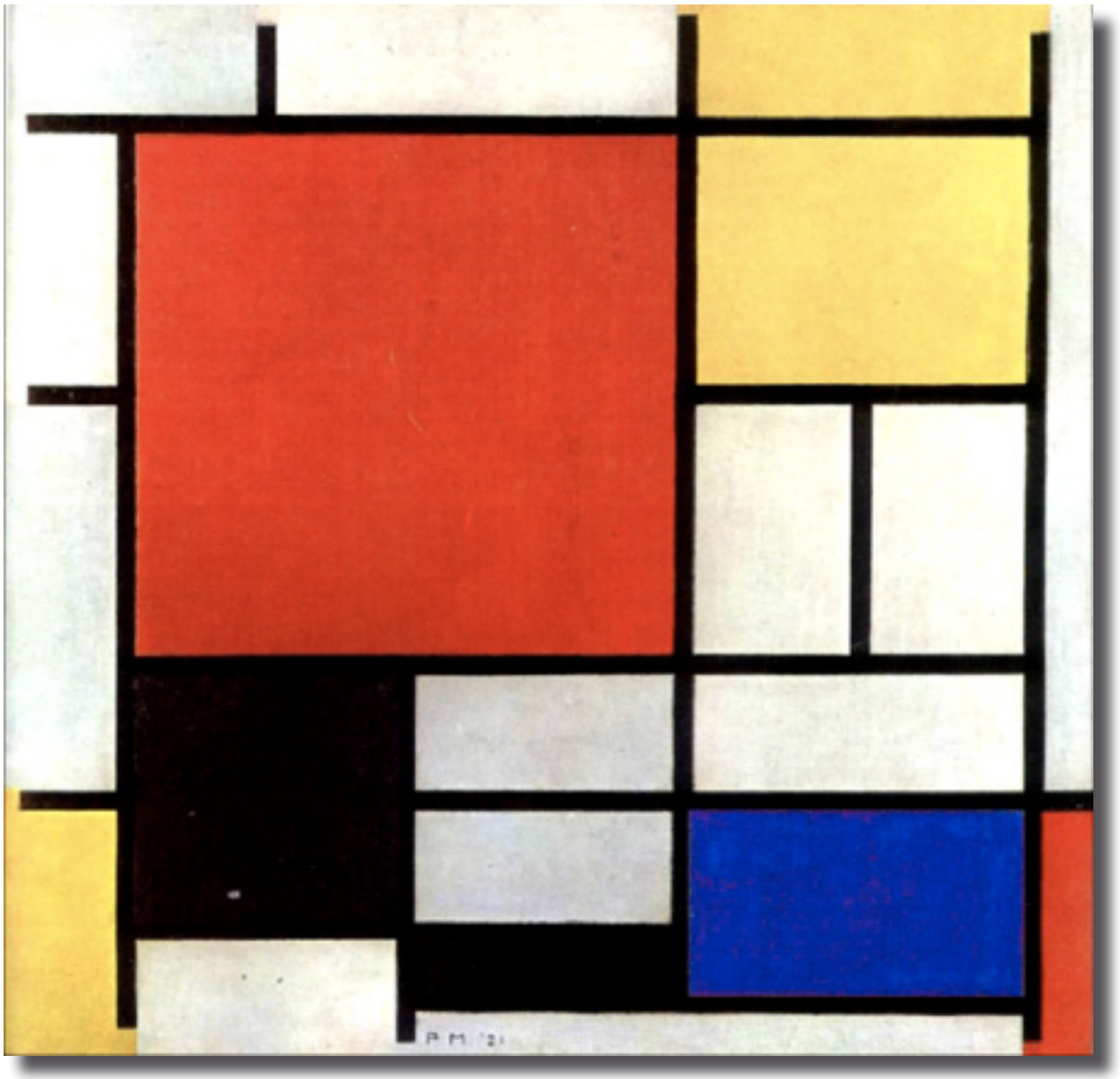
Anna Maria Sassone, analista con funzione didattica dell'Associazione Italiana di Psicologia Analitica (AIPA) e dell'International Association for Analytical Psychology, fa parte di un gruppo di colleghi analisti che da anni studia le relazioni tra mondo psichico e mondo politico, tra realtà interna e realtà esterna.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Un singolare plurale: il processo di soggettivazione tra intrapsichico e interpsichico

Maria Grazia Minetti



Desidero anzitutto precisare che quando parlo di soggettività, riferendomi soprattutto al suo farsi processo di soggettivazione, mi riferisco sia a una pluralità delle persone psichiche, col suo portato di molteplicità delle identificazioni (livello intrasoggettivo) sia alla inscindibile alterità che il desiderio inconscio apporta (livello intersoggettivo) così come è stato teorizzato prima di tutto da Freud. Il soggetto della psicoanalisi è il soggetto dell'inconscio, per cui la formazione dell'apparato psichico è soggetta a un processo che in realtà non ha mai fine, a un lavoro psichico costante. Freud non a caso usa il concetto di lavoro sia nella formazione del sogno che del sinto-

mo, sia nel concetto di elaborazione del lutto, lavoro psichico che è presente anche nei processi di identificazione. Se già nella prima topica Freud aveva indicato una divisione del soggetto interna all'apparato psichico tra conscio e inconscio, determinante i conflitti fra l'ambiente da un lato e i bisogni e i desideri del soggetto dall'altro, è con la seconda topica che il concetto di soggetto acquista complessità e importanza. Infatti le scoperte legate ai processi di identificazione e idealizzazione , di scissione all'interno dell'Io , e all'impasto e disimpasto delle pulsioni di vita e di morte, hanno promosso l'Io a soggetto, a patto però di non vedervi una "natura"o essenza, ma una "funzione" che l'Io assume: come fine a se stesso e come oggetto dell'altro, distinguendo così all'interno dell'Io una parte soggetto e una parte oggetto. Infatti il soggetto da un lato è fine a se stesso ma strutturalmente diviso al suo interno e d'altro lato ciascun soggetto è parte di una catena intersoggettiva, di cui come dice Kaës[1] "è membro e, insieme, e indissociabilmente, anello, servitore, beneficiario ed erede" e aggiunge : "L'inconscio, oggetto elettivo della psicoanalisi, non coincide strettamente nei suoi processi, nei suoi contenuti e nelle sue manifestazioni, con i limiti e la logica interna dell'apparato psichico del soggetto considerato isolatamente" [2]

L'idea centrale è che tale soggetto "individuale" si costruisce nella pluralità dei legami e delle alleanze nelle quali si forma, cioè negli insiemi organizzati da processi e formazioni psichiche comuni a più soggetti e di cui egli è parte costituita e costituente. È dunque di un soggetto "singolare plurale" che si tratta; un soggetto non solo diviso in sé stesso, ma anche in conflitto o in accordo con la "necessità di essere fine a sé stesso", come dice Freud (1914), e le esigenze di lavoro psichico che gli impone il fatto di essere soggetto del legame, da cui deriva, che eredita, del quale beneficia e del quale serve gli interessi. Non è un caso che in più di un'occasione Freud citi l'aforisma che Goethe pone in bocca a Faust quando istruisce il suo allievo : "ciò che hai ereditato dai Padri, riconquistalo, se vuoi possederlo davvero".

Forse, sostiene Kaës, sarebbe meglio parlare di "un plurale singolare", poiché accediamo all'Io (Je) che ci singolarizza attraverso un lungo processo di integrazione della pluralità, e questo processo resta sempre incompiuto. E sarà proprio tale incompiutezza una delle ricchezze della nostra vita psichica, anche perché, come diceva Artaud, è appunto a questa pluralità che dobbiamo il fatto di provare "gli innumerevoli stati dell'essere". Ma per provarli è necessario che il nostro rapporto a noi stessi, agli altri ed ai gruppi che li contengono si singolarizzi. Infatti una parte della nostra capacità di simbolizzare e creare attiene appunto a questa tensione irrisolta, ma sufficientemente accettabile tra singolare e plurale.

Nella prospettiva psicoanalitica è dunque necessario abbandonare l'illusione della centralità e unicità del soggetto.

Scrive Kaës: "Soggetto qualifica la singola organizzazione della realtà psichica". Esso "è assoggettato all'ordine dell'inconscio e all'ordine della realtà esterna, specialmente all'ordine della realtà inconscia inter e transpsichica " (1993, 123). La "soggettività si crea mediante un duplice processo psichico: uno opera in ciascun soggetto secondo le sue determinanti interne, l'altro si sviluppa a partire dallo spazio psichico intersoggettivo. […] Il problema sta nel capire come questi due processi si articolano l'uno nell'altro e come la soggettivazione implica i concetti di soggetto, di assoggettamento e di intersoggettività" (2007, 249/250).

Per comprendere meglio la complessità di un simile processo, è neccessario prendere in considerazione una teoria che elabori questa doppia strutturazione degli oggetti psichici: una che lavori all'interno e l'altra che agisca al confine tra io/altro, interno/esterno, cioè in quel luogo dove si vengono a costruire interazioni complesse, alleanze inconsce atte a garantire la sopravvivenza intersoggettiva .

Al fine di rendere conto di una così complessa elaborazione risultano fondamentali il concetto di *Contratto narcisistico* elaborato da Piera Aulagnier (1975) ed il già citato concetto di *Alleanze e patti inconsci* elaborato da Renè Kaës (2009).

Il contratto narcisistico

Ogni nuovo nato viene al mondo portatore della missione di dover assicurare la continuità della generazione secondo un particolare *contratto* tra il soggetto, la sua famiglia e l'insieme sociale di cui la famiglia fa parte. Esso assegna a ciascun soggetto, un posto nella società, secondo un discorso conforme al mito fondatore del gruppo, e che include gli ideali, i valori, la trasmissione della cultura che gli "garantisce la verità sul passato e come corollario, la credenza della possibile verità delle previsioni del futuro" (Aulagnier,1975, p.211). Ogni soggetto, per certi versi, deve riprendere questo discorso per suo conto, ma è fondamentale, per la realizzazione del suo proprio fine, che l'insieme (la catena generazionale) lo possa narcisisticamente investire come portatore d'avvenire per l'insieme stesso e in primo luogo per i genitori. Il *contratto narcisistico*, quindi, deve assicurare un'origine, stabilire una continuità, assicurare al bambino, come contropartita del suo investimento di gruppo, "il diritto di occupare un posto indipendente dal verdetto genitoriale" (Aulagnier ibid.p.214) per proiettarsi nella dimensione storica e relativizzare il sapere materno e paterno. In tal modo il soggetto, potrà proiettare al di fuori della famiglia degli ideali identificatori e spostare nel futuro le realizzazioni dei suoi desideri.

Il *contratto narcisistico* può conoscere dei fallimenti e trasformarsi in un "patto" alienante e distruttivo, sia se la madre e il padre rifiutano l'investimento sull'insieme, rifiuto che in modo eclatante è rappresentato dalla chiusura in se stesse di alcune famiglie psicotiche per evitare ogni confronto con il discorso degli altri e mantenere il loro equilibrio precario. In tal caso il soggetto può incontrare serie difficoltà nel suo cammino "verso l'ottenimento di quella parte di autonomia necessaria alle funzioni dell'Io". Ma può fallire anche se l'ordine culturale nel suo insieme è carente, o perché emarginante nei confronti della famiglia o perché dubita sui suoi valori , è incerto su ciò che c'è da trasmettere, non ci sono più parole di certezza e il legame con il sapere e i contributi delle generazioni precedenti viene fortemente messo in scacco, a favore di una spontaneità che sollecita il sentimento infantile di onnipotenza.

Dobbiamo tener presente che l'ordine culturale, il sistema simbolico, è ciò in cui il bambino è immerso fin dall'inizio poiché esso costituisce la *langue* del suo *porta-parola*, così come P. Aulagnier definisce la funzione attribuita alla madre nella strutturazione della psiche, nel doppio senso letterale e simbolico: come voce che culla, predice, commenta, portatrice di significazione, e come "delegato, rappresentante di un ordine esterno di cui il suo discorso enuncia all'infans le leggi e le esigenze" (1975, p.156). Nel momento inaugurale della sua vita psichica l'*infans* si incontra con una doppia alterità: *quella dell'adulto e quella dell'inconscio dell'adulto*, incontro in cui la madre offre e impone, suo malgrado, un senso che è in anticipo sulla possibilità di comprensione del bambino ma necessario alla sua sopravvivenza. Si tratta della cosiddetta "violenza dell'interpretazione", violenza dovuta alla differenza che separa la psiche dell'adulto in cui la rimozione è già avvenuta – almeno in teoria – e si è già costituito un Io e la psiche dell'*infans* ancora in formazione.

Nella relazione col neonato, soprattutto nelle cure corporee, si mobilitano nella madre e negli adulti che se ne prendono cura moti pulsionali inconsci che sappiamo essere molto complessi, connessi alla propria sessualità infantile: si tratta della "seduzione originaria" di cui parla La-

planche, intendendo con ciò "quella situazione fondamentale in cui l'adulto propone al bambino tanto dei significanti non verbali quanto verbali, perfino comportamentali, impregnati di significazioni inconsce" (Laplanche 1987,p.124). Messaggi che vengono perciò definiti enigmatici, di cui l'adulto non è consapevole e che vanno a impiantarsi nell'inconscio del bambino, mettendo in moto un lavoro incessante di "traduzione" psichica, che stimola la costruzione di rappresentazioni e l'attività fantasmatica del bambino: il bisogno continuo di appellarsi a una causalità e costruire una propria storia, in altre parole cercare un senso "mettere in senso" in particolare le interrogazioni sulle origini.

Già Freud aveva attribuito alla madre la funzione di "prima seduttrice" come componente inevitabile del suo prendersi cura: questa riserverebbe al bambino "sentimenti che derivano dalla vita sessuale di lei, lo accarezza, lo bacia, lo culla: lo prende con evidente chiarezza come sostituto di un oggetto sessuale in piena regola" (1905, 528), e ancora: "l'amore della madre per l'infante che essa allatta e cura è qualcosa di molto più profondo della sua successiva affezione per il bambino che sta crescendo. La sua natura è quella di un rapporto d'amore totalmente soddisfacente (…) ciò si deve, e non in minima parte, alla possibilità di soddisfare senza rimorso anche moti di desidero da lungo tempo rimossi, che si devono definire perversi" (1910, 237-238). Senza rimorso, non solo perché si tratta di desideri rimossi, ma perché a livello di realtà le cure sono funzionali e necessarie alla sopravvivenza dell'infans. Aspetto, quest'ultimo, sottolineato da P. Aulagnier (1975, 121): " (…) l'attributo funzionale affiancato a tutto ciò che nel contatto corporeo partecipa di un piacere la cui causa deve essere ignorata (…) in sostanza tutto ciò che nelle cure materne parla il linguaggio della libido e dell'amore deve restare rimosso, e sarà accettato dalla madre solo ciò che del suo desiderio libidico ha potuto trasformarsi in dicibile e lecito", mentre dal canto suo il bambino interpreterà inevitabilmente ogni soddisfazione e ogni mancanza di soddisfazione come "effetto di un desiderio e questo non può che immaginarlo come desiderio di un Altro" (1975, p. 115)

È all'interno di questo scambio diseguale fra un inconscio formato dell'adulto e quello in formazione del bambino che l'infiltrazione di desideri inconsci dei genitori può diventare massiccia e intrusiva. In questo caso i messaggi "enigmatici" irrompono nella psiche senza possibilità di traduzione, la traduzione non può avere luogo come accade nelle psicosi.

Se a livello inconscio la madre e il padre non si riconosceranno reciprocamente genitori di quel figlio/figlia, e se le spinte differenzianti derivanti da una riuscita rimozione dei propri desideri edipici non sono sufficienti, cioè se il desiderio del figlio come *questo* bambino, come soggetto e non solo come oggetto (parte di sé) , non ha spazio, allora potrà accadere che i desideri libidici soggettivi del bambino saranno denegati ed evitati, e con essi tutto ciò che potrebbe provare, ispirare o rappresentare, perché la sua alterità verrà negata. La funzione materna e paterna di aiutare il bambino nella difficile oscillazione fra essere quello che vogliono i genitori ed essere se stesso, rimanendo desiderabile e amato, è destinata al fallimento, perché il bambino viene rinchiuso nell'oggetto seduttore materno, ne è parte integrante, come un organo e non più solo come complemento narcisistico (è, così, un "oggetto-non oggetto"), la funzione paterna separativa e simbolica è rigettata (sia dalla madre che dal padre), pertanto il conflitto fra desiderio di autonomia e desiderio di appartenenza fusionale non potrà avere alcuno spazio.

In questa situazione la strutturazione edipica così come la psicoanalisi l'ha teorizzata non potrà avvenire, ma al suo posto si aprirà la strada a quello che Racamier (1995) definisce degli equivalenti d'incesto : oggetti concreti, spesso anche banali, o attività condivise fra i membri di una famiglia o di una coppia, che hanno la caratteristica di non simbolizzare ma di rimpiazzare l'incesto, costituendo un legame particolare, equivoco fra coloro che lo detengono. L'incestualità non proibisce

le pulsioni incestuose, ma colpisce l'Io; il suo proclama è: "rinuncia a pensare e rinuncia a sapere". A differenza del Super-io, i divieti incestuali non instaurano una legge ma una tirannia.

L'oggetto incestuale incarna un ideale assoluto: sarà figlio/a, amante, padre e madre. Per questo motivo le sequenze genealogiche legate alle differenze generazionali saranno invertite fino ad arrivare alla decostruzione delle origini.[3]

Ma per comprendere meglio questo passaggio è necessario aprire una parentesi sul significato che la strutturazione edipica ha nella vita psichica del soggetto. Ritengo non sia un caso che Freud teorizzi il complesso edipico solo nel 1922 (*L'Io e L'es*) pur avendolo scoperto nella clinica molto presto. Evidentemente ha compreso che non può descrivere il complesso edipico sulla base della sola clinica, ha bisogno di comprendere il suo radicamento nella cultura prima di mettere in forma la sua teorizzazione. E' quindi con *Il disagio della civiltà* – o più propriamente della *kultur* – nel significato forte di cultura/civiltà (1929) – che tale radicamento trova il suo pieno compimento.

Concordo con Green (1990) quando afferma che Freud non vuole introdurre l'Edipo nella teoria come "semplice vicissitudine dello sviluppo infantile: già in Totem e Tabù (1913) Freud ha cercato di radicare il complesso di Edipo nel passato della specie umana, addirittura trasmesso ereditariamente. Il totemismo è l'insieme più ampio che dà nome all'identità personale e del gruppo, e può spiegare la trasmissione di un tabù "organizzatore dell'ordine psichico e dei rapporti intersoggettivi familiari e sociali" (Green, 1990, p.56) . Il fondamento del tabù è il desiderio inconscio nel suo incontro col divieto. Questo ci porta a comprendere che è il divieto che rende possibile il desiderio, è il conflitto tra desiderio e divieto che è generatore di pensiero: di quell'attività di metaforizzazione, simbolizzazione , "che installa il desiderio in un dispositivo di figurazioni" (P.L. Assoun, 1993, pag 30). La lingua del desiderio sono i fantasmi, ed i fantasmi edipici sono l'incesto, il fantasma di castrazione come punizione del desiderio dell'uccisione del padre ed il fantasma della scena primaria; tali fantasmi sono rappresentabili e inconsci, universali e personali, intrapsichici e simbolizzabili. Se per le ragioni che abbiamo cercato di spiegare il desiderio incestuoso non può essere rappresentato fantasmaticamente, allora ci sarà posto solo per l'incesto agito, o per quegli equivalenti d'incesto, che abbiamo menzionato sopra.

Si potrebbero portare numerosi esempi di "incestualità", incontrati nella clinica, in cui soprattutto le differenze di generazione sono rifiutate e negate, ma vogliamo soffermarci su una questione in particolare che riguarda l'alleanza inconscia tra soggetto-famiglia e insieme socio-culturale. Numerosi sono i casi di pazienti nati da coppie non coppie, o perché separati fin dalla nascita del figlio/figlia, o subito dopo, ma soprattutto inconsciamente non riconoscenti l'uno nell'altro la genitorialità di quel figlio, come se il figlio fosse generato da uno solo dei suoi genitori occupando un posto ambiguo di figlio-genitore del padre o della madre ecc. La cosa significativa è che questo disconoscimento della coppia genitoriale è spesso idealizzato, finanche coscientemente razionalizzato dal genitore o dai genitori che lo mettono in atto, come se fosse un "diritto". La conseguenza è che il bisogno per la psiche di potersi sentire fondato in un desiderio che lo consideri come soggetto e non come oggetto-clone del proprio genitore, viene negato, e non trova così iscrizione simbolica nella cultura di appartenenza.

Fin qui si sono considerate alcune implicazioni del processo di soggettivazione che riguardano il *contratto narcisistico* stipulato tra il soggetto e l'insieme dove l'Io può emergere, e che sostiene la funzione identificatoria; la funzione di *porta-parola* svolta dalla madre, la quale accompagna le esperienze psichiche del neonato e la strutturazione della sua psiche mediante gli enunciati di divieto; la funzione strutturante dell'Edipo nel suo rapporto con la cultura per l'acquisizione delle differenze di sesso e di generazione.

Soprattutto le implicazioni nella vita psichica del singolo del confronto col mondo degli adulti, e il peso e l'importanza dell'inconscio degli adulti che amplia il concetto di inconscio individuale, e ci consentono di ampliare la ricerca nella direzione dei conflitti identificatori che il soggetto si trova a dover affrontare. In particolare dobbiamo a P.Aulagnier (1979) l'aver sottolineato il conflitto fra identificante – identificato, perché prima che ci si possa identificare si è identificati (alludiamo ai desideri inconsci dei genitori e degli adulti che si prendono cura del bambino, in rapporto anche al tessuto simbolico – culturale che li informa) .

È necessario, perciò, comprendere meglio come si strutturano i legami inconsci intersoggettivi, e tornare al concetto di alleanze inconsce. Questo è un altro aspetto del processo di soggettivazione che si costruisce nello spazio psichico proprio di ogni configurazione di legame quale che sia la sua configurazione : una famiglia, una coppia, un gruppo.

Le Alleanze inconsce

L'alleanza è nella definizione di Kaës una formazione psichica intersoggettiva costruita dai soggetti del legame, "per rinforzare in ognuno di essi e stabilire alla base del legame fra loro gli investimenti narcisistici ed oggettuali di cui hanno bisogno, i processi , le funzioni e le strutture psichiche che sono loro necessarie"(2007, pp. 224-225). Tali alleanze fanno parte dell'inconscio di ogni soggetto, allo stesso titolo del legame col proprio corpo. Il lavoro richiesto alla psiche dalla sua dipendenza dal corpo (dalle pulsioni) è replicato perciò, secondo Kaës dall'esistere di quest'altra dipendenza, che estende il concetto di inconscio. E' importante sottolineare che, "il prefisso inter indica che al là di una generica reciprocità simmetrica o asimmetrica, tra due e più soggetti, sono le differenze fra questi soggetti che rendono possibile l'emergere dei rispettivi Io", il loro "diventare Io all'interno di un Noi"(2007, p.25).

Come il contratto narcisistico è la matrice comune della vita psichica dell'*infans* con sua madre : la madre iscrive l'infans nel proprio narcisismo, lo fonda nella propria psiche e nello spazio psichico familiare, così le alleanze inconsce organizzano il legame intersoggettivo e l'inconscio dei suoi soggetti. L'alleanza è costruita in modo tale che il legame acquista per ciascuno dei soggetti un valore psichico decisivo.

Il pensiero di Kaës sviluppa la nozione di contratto narcisistico in direzione dell'indagine clinica delle alleanze inconsce strutturanti e di quelle destrutturanti per la psiche individuale. Le alleanze strutturanti si fondano sulla rimozione, quali il patto tra fratelli, l'alleanza simbolica col Padre, il contratto narcisistico, il contratto di rinuncia reciproca alla realizzazione diretta delle mete pulsionali, che Freud pone alla base della civiltà. Al contrario quelle destrutturanti che sono caratterizzate per i loro effetti patogeni, *si fondano sul diniego e il rigetto* dei limiti, dei tabù, della realtà, dell'alterità, producono effetti perversi e impediscono l'iscrizione del soggetto nella catena generazionale e sono responsabili di deliri di autogenerazione, o di identificazioni alienanti a un gruppo, un'ideologia o un capo .

Le alleanze richiedono degli obblighi, degli assoggettamenti, conferiscono dei benefici e promettono dei piaceri, questi devono essere commisurati ai costi psichici che esigono dai loro soggetti. Il punto di fondo, però, è che le alleanze inconsce creano una parte dell'inconscio e della realtà psichica di ciascun soggetto.

Le alleanze inconsce strutturanti

Riprendendo *Totem e tabù*, l'*Avvenire di un'illusione* ed *Il disagio della civiltà* di Freud, Kaës inserisce fra le alleanze inconsce strutturanti che si fondano sulla rimozione dei moti pulsionali inconsci, il patto tra fratelli e l'alleanza simbolica col padre, alleanze che definiscono gli interdetti fondamentali : il divieto dell'incesto, del fratricidio e del parricidio. Kaës sottolinea, inoltre, come il contratto di rinuncia reciproca alla realizzazione diretta delle mete pulsionali fondi il patto sociale, la convivenza nella comunità, e sia alla base del diritto e del superamento dell'arbitrio. Il diritto che fonda la comunità, infatti, esige che in cambio di protezione dobbiamo rinunciare ad alcuni soddisfacimenti. Le realizzazioni della cultura sono possibili solo a questa condizione e rappresentano le esigenze di lavoro psichico che la cultura richiede all'economia e alla dinamica pulsionale. Il lavoro della cultura e le sue acquisizioni sono quindi una vittoria sulle pulsioni omicide e sul narcisismo distruttivo, esso implica il processo di sublimazione nelle sue componenti sia individuali che collettive. Infatti la sublimazione delle mete pulsionali, tratto saliente dell'evoluzione psichica del singolo è anche il risultato del lavoro della *Kultur* (*Kulturarbait*) e si articola coi processi di simbolizzazione.

Le alleanze alienanti , difensive e offensive

Le *alleanze alienanti*, *difensive* e *offensive* si organizzano in vista di una coalizione contro un altro allo scopo di distruggerlo o di dominarlo: una squadra di calcio, un commando, una gang si organizzano in base a questo tipo di alleanza. Queste alleanze si sviluppano anche come difesa da tutto ciò che è sentito come una minaccia al legame.

Si tratta di un patto denegativo che si basa su operazioni difensive di diniego, disconoscimento e rigetto dell'altro, dei limiti e della realtà, creando così nel legame qualcosa di non trasformabile, delle zone di silenzio che mantengono i soggetti di un legame estranei alla propria storia e alla storia degli altri. Ogni soggetto dell'alleanza è così garantito di non sapere niente dei propri desideri dei propri affetti che siano di rabbia, di odio, o di abbandono, e ottiene una difesa contro un cambiamento che viene vissuto come catastrofico, di fronte a cui il gruppo rimane forte e saldo, cementato per così dire dal nemico esterno/interno. A volte questi patti alienanti, denegativi sono però l'unica difesa in situazioni estreme di violenza traumatica collettiva, insostenibili per la realtà psichica che, questa alleanza difensiva automatica rende banali e quasi accettabili (molto importante quanto dice di Silvia Amati Sas sull'analisi di persone che hanno subito tortura in regimi totalitari nel suo lavoro del 2010).

Essere nell'intersoggettività non implica solo che certe funzioni psichiche siano inibite o ridotte e che altre siano elettivamente mobilitate ed amplificate. Si deve ammettere un'esigenza di non-lavoro psichico, degli abbandoni di pensiero, delle effrazioni dei limiti dell'Io (Moi), o di una parte della realtà psichica che specifica e differenzia ogni soggetto. È il caso dei gruppi settari o dei gruppi ideologici. Ed è per questa ragione che si deve ammettere che processi di auto-alienazione siano messi al servizio di alcune esigenze gruppali.

In un certo qual modo non possiamo scegliere di sottrarci a queste esigenze: dobbiamo sottometterci ad esse per entrare in un legame e per esistere come soggetti. Ma dobbiamo anche staccarcene, slegarci da esse ogni volta che queste esigenze e le alleanze che le suggellano servono la nostra auto-alienazione e l'alienazione che imponiamo agli altri, più spesso all'insaputa di ciascuno.

Divenire Io (Je), può essere vissuto come un momento catastrofico: infatti alcune configurazioni familiari percepiscono talvolta il processo di soggettivazione dei membri che la compongono come una minaccia per l'identità comune.

Laing e Esterson hanno meglio di altri descritto ciò che accade con le famiglie che si sentono minacciate quando uno dei membri rompe con la cultura familiare o, più esattamente, con l'immagine di famiglia interna comune a tutti i membri della famiglia. Il soggetto non può avere accesso alla propria singolarità senza una separazione accettabile ed una pluralità assimilabile. Evidentemente, in tal caso, nessun processo di soggettivazione è possibile, poiché minaccia di smembramento la famiglia intera così come ognuno dei suoi membri. È, in effetti, una minaccia per l'identità comune, ma anche per il divenire dell'identità del bambino o dell'adolescente. Il contratto narcisistico si è tramutato in patto leonino, alienante, mortifero.

Il movimento psichico da sostenere è quello della separazione e dell'appropriazione del proprio spazio psichico, il riconoscimento di ciò che si chiamava, un tempo, la propria "vocazione"; nozione assai complessa, che può anche servire ad evitare di riconoscere in sé la voce – e la via – che vi chiama a diventare Io (Je).

Conclusione

Per concludere, queste teorizzazioni come ci aiutano ad affrontare la sofferenza psichica che incontra il soggetto nel proprio processo, mai concluso di soggettivazione? Sofferenza prodotta dal conflitto fra essere un " fine per se stesso e anello e servitore di una catena di cui è beneficiario ed erede" . Una sofferenza, cioè, prodotta dal fallimento del contratto narcisistico e da alleanze e patti inconsci alienanti e destrutturanti. Sicuramente tali sofferenze ci aiutano a comprendere meglio i problemi con i quali, in quanto psicoanalisti, ci si trova a confrontarsi, In particolare sono sempre più frequenti e pressanti quelli legati alle forme contemporanee della realtà sociale: la frammentazione dell'ideale dell'Io, la spinta sempre più massiccia all'indifferenziazione che rendono più fragile il progetto identificatorio, l'estensione dell'uso difensivo del diniego piuttosto che della rimozione, e la spinta all'alienazione in parte subita e in parte desiderata, che fa emergere una precarietà dell'essere e della capacità di pensare .

Le trasformazioni prodotte nei sistemi di rappresentazione collettiva in seguito al congiungersi dello sviluppo delle tecnoscienze e dell'inarrestabile espansione della logica neoliberista di mercato, sostengono l'affermarsi di soggettività svincolate dal sapere trasmesso dalle generazioni precedenti, e l'ancoramento all'aspirazione di una completezza narcisistica che rifiuta l'alterità, e il riconoscimento della dipendenza a costo di una profonda lacerazione dell'Io. Infatti l'individualismo trionfante si correla al rigetto della coscienza morale e all'emergenza di psicopatie, in cui si privilegia l'agito, il corpo, la realtà concreta, mentre nasconde una fragile stima di sé, responsabile di intensi viraggi depressivi, e del ricorso ai medicamenti psicotropi, e a tutti quei comportamenti cosiddetti di *addiction* (disturbi alimentari, alcoolismo e gioco compulsivo ecc). Soluzioni sintomatiche legate all'impatto coi profondi mutamenti che hanno investito la natura stessa del legame sociale, le funzioni paterna e materna, la famiglia come sede della mediazione sociale, e le istituzioni, mettendo in scacco la capacità di pensarsi nella propria differenza e di fare esperienza dell'altro. Non si tratta più solo della possibilità trasformativa che ogni cultura contiene in sé rispetto al sapere delle generazioni precedenti , del conflitto generazionale che è inevitabile e necessario,

ma di un rigetto o diniego dell'apporto delle generazioni precedenti, di una mutazione nel tessuto sociale e simbolico di cui per il momento non conosciamo appieno la portata.

È perciò prezioso per la psicoanalisi continuare a interrogarsi sui suoi strumenti teorici, secondo il metodo indicato da Freud, e rivendicare la propria specificità di dire ciò che le scienze sociali non dicono, e dare voce all'inconscio che si cela nelle forme manifeste del vivere.

Bibliografia

S. Amati-Sas (2010), L'ambiguità come difesa in caso di trauma estremo, in "Malessere delle Culture" numero13, anno VII, gennaio 2010, Edizioni Frenis Zero

P. L. Assoun (1993), *Freud e le scienze sociali*, Borla, Roma, 1999

P. Aulagnier (1975), *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma,1994

P. Aulagnier (1979), *I destini del piacere*, La biblioteca, Bari-Roma, 2002

S. Freud (1905),*Tre saggi sulla teoria sessuale*, OSF 4, Boringhieri, Torino

S. Freud (1910),*Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, OSF 6,Boringhieri, Torino

S. Freud (1913), *Totem e tabù*, OSF 7, Boringhieri,Torino

S.Freud (1914), *Introduzione al narcisismo*, OSF 7,Boringhieri,Torino

S. Freud (1920), Al di là del principio di piacere, OSF 9, Boringhieri, Torino

S. Freud (1921), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, OSF 9, Boringhieri, Torino

S. Freud (1922), *L'Io e L'Es*, OSF 9, Boringhieri, Torino

S. Freud (1929), *Il disagio della civiltà*, OSF 10, Boringhieri, Torino

A. Green (1990) , *Il complesso di castrazione*, Borla, Roma, 1991

R. Kaës (1993),*Il gruppo e il soggetto del gruppo*, Borla, Roma,1994

R. Kaës (2007) , *Un singolare plurale*, Borla, Roma,2007

R. Kaës (2009),*Le alleanze inconsce*,,Borla, Roma,2010

R.D.Laing (1969),*La politica della famiglia*, Einaudi,Torino,1973

J. Laplanche (1987), *Nuovi fondamenti per la psicoanalisi*, Borla, Roma,1989

J. Laplanche (1980), *Problematiche I,L'angoscia*, La biblioteca,Roma-Bari,2000

J. Laplanche (1992), *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, La bibliotecha, Roma-Bari,2000

M. G. Minetti (2012),*Il posto del soggetto nella catena generazionale*, in "Notes per la psicoanalisi" N.0/12, Biblink editori, Roma,ottobre 2012

P.C. Racamier (1995), *Incesto e incestuale*, Franco Angeli, Milano,2003

---

[1] R.Kaës, Un singolare plurale-2007, Borla,p.61

[2] R.Kaës,Il gruppo e il soggetto del gruppo,1993,Borla,p.117

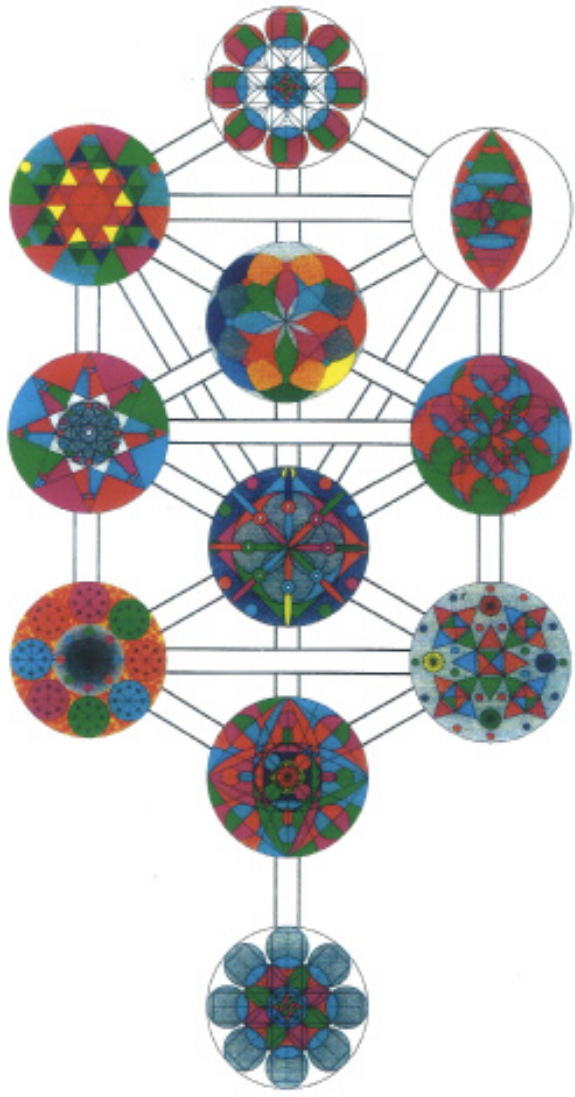
[3] Per un approfondimento di questi temi vedi M.G.Minetti,2012, "Il posto del soggetto nella catena generazionale"

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Cercando un altro Feldenkreis tra Cabbalàh e Psicoanalisi

Baruch Ben-Or



Alla memoria di
Yoel De Malach il Nabateo
Profeta del Negev
*Havèr veTzaddik**

Chiunque è entrato in contatto con il Metodo Feldenkrais ha ricevuto un *dono* inestimabile.

Ha cominciato ad apprendere il *linguaggio* del *movimento*, la lingua in cui l'Universo è stato creato e in cui tutte le creature viventi hanno appreso a condurre la propria esistenza, poiché ogni forma di conoscenza passa attraverso il movimento.

Per ogni persona imparare a *vedersi* e a *relazionarsi* a sé e al proprio corpo nella lingua del movimento codificata da Moshè Feldenkrais (1904-1984) significa ripercorrere i propri stadi evolutivi e andare così alle radici della propria individualità, della *particolarità* che la rende irripetibile; significa rivedere le proprie *motivazioni* e scoprire se esse sono *incrociate, contraddittorie* – e qui si apre l'immenso e inesplorato continente delle relazioni tra il Metodo e l'Inconscio, tra il Metodo e la *metapsicologia*, tra il Metodo e le psicoterapie. Significa imparare a *sentire* cosa si può chiedere a se stessi e cosa *non si può*, pena il dolore e l'infelicità.

Moshè Feldenkrais ha tagliato un po' troppo sbrigativamente con la spada delle Arti Marziali il nodo gordiano di quelle complesse e delicate relazioni, dando così inizio a una *scuola* che mentre da un lato pretende di rifondare la psicologia e la metapsicologia sul *corpo*, dall'altro insegna ai suoi praticanti di non esitare ad inviare i propri pazienti a psicologi, psicoanalisti e psichiatri *nel caso* in cui il Metodo si riveli *inadeguato*.

Una situazione paradossale e imbarazzante, date le pretese trionfalistiche degli inizi; da cui il prezioso libro di David Kaetz ci aiuta ad uscire, verso un paradigma – ma qui lui si ferma e inizio io – in cui la Psicoanalisi e il Metodo lavorino *insieme*, contemporaneamente.

Esso è precisamente la *Weltanschauung* della *Cabbalà*, il non detto di Feldenkrais e al tempo stesso il quadro di riferimento di quella che mi piace chiamare la *Psicoanalisi dell'Infinito* di Wilfred Ruprecht Bion, in cui mi sono formato nei Settanta del Novecento.

Muovendomi in questo senso, nella breve introduzione a Kaetz istituirò collegamenti e avanzerò tesi che non sempre argomenterò in modo esauriente, come invece mi propongo di fare in un libro successivo. Me ne scuso anticipatamente.

Una ginnastica…Cerebrale

Le sequenze di movimenti messe punto da Moshè Feldenkrais – circa un migliaio, ma in realtà *infinite* in quanto infinitamente mescolabili e reinventabili, dette di *Consapevolezza Attraverso Il Movimento*® – C.A.M®, CAM – si presentano oggettivamente come una ginnastica. Ma esse non sono finalizzate all'esperienza muscolare e al suo sviluppo – che accade come fenomeno secondario – bensì all'*ascolto* della *qualità* del movimento e del partecipare e risuonare delle articolazioni e delle membra – anche quelle apparentemente più distanti e "assenti" dal *focus* dell'azione. La crescente capacità di cogliere le *differenze* anche minime tra una modalità ed un'altra, la loro *economicità*, *facilità*, *armonia*, *reversibilità* piuttosto che *sforzo*, *difficoltà*, *disequilibrio*, *non reversibilità*, segnano il progredire della persona nell'apprendimento della nuova lingua.

"Le lezioni di *Consapevolezza Attraverso Il Movimento*® non hanno come fine quello di perfezionare il movimento, ma di facilitare la consapevolezza dell'intero sistema – azione, sentimento, pensiero e sensazione – e quindi di aprire la strada a un miglioramento". (Kaetz, p. 101).

Le C.A.M®. sono insegnate verbalmente in gruppo – senza essere *mostrate* – da *Insegnanti Feldenkrais*® (*Feldenkrais Practitioners*®) che hanno seguito un *training* che ha valore internazionale e che dura 4 anni (vedi *infra*).

Gli stessi sono autorizzati a praticare l'*Integrazione Funzionale*.

Essa viene preceduta da un'intervista che accerta i motivi del disagio della persona che la richiede secondo il decalogo affisso sulla porta dello studio di M.F. in *rehov* (via) Nachmani, 49, Tel Aviv. (Kaetz, p. 147).

Moshe's Ten Commandments

The following document was left hanging on the door of Feldenkrais' studio at 49 Nachmani Street in Tel Aviv, at the time of Moshe's first trip to the U.S. to give a course, August 15, 1971. It was intended for the teachers who stayed behind to look after his classes.

This is a translation of Moshe's original Hebrew note, from trainer Eli Wadler's Hebrew transcription and with the help of his own German translation:

1. At the first meeting with a person, don't touch him before he has answered you concerning what is actually bothering him in this moment,
2. before (we) know the source of his (unpleasant) sensations, and
3. what the condition of his heart is and which serious illnesses he has had. Has he ever had an operation?
4. Don't show off, just organize him.
5. DON'T MAKE CONVERSATION DURING THE WORK, ONLY RESPOND TO QUESTIONS.
6. Better to do less than to do too much.
7. Don't argue, just clarify.
8. Don't answer right away, only after a while.
9. Always wind up the lesson with some sort of general organization.

10. Quiet, calm, and a practical—not personal—ap proach will bring you blessing, and health to those who come to see you.
Be successful in your work, and thus I will be successful in mine.
Moshe, the servant of God and your faithful servant.[1]

[1] "Faithful servant" *is* a traditional rabbinic usage to describe Moses – the Torah one. (For those readers who have absolutely no education in the Bible, Moses was the one who received the *original* ten commandments from on high, and brought them down the mountain to the Hebrew tribes waiting below. Moshe is the Hebrew form of Moses.)
15.8.71, M. Feldenkrais

Si tratta dei medesimi movimenti delle C.A.M.®, che vengono qui diversamente *indotti* con una manipolazione leggera dall'insegnante sulla persona, in un *setting* individuale dove i due soggetti sono uniti dal tocco, dal respiro e dal movimento; dove ciascuno è lo specchio dell'altro e dove i due inconsci possono risuonare insieme.

L'effetto è più potente e più immediato, perché la presenza dell'Insegnante-specchio permette alla persona di riconoscere più rapidamente che cosa blocca un movimento o una postura a uno stadio *compulsivo* e di individuare le possibili scelte alternative.

È la modalità più indicata per problemi acuti; ma non necessariamente. C'è chi – io, per esempio – sostiene che una o più integrazioni funzionali sono indispensabili per introdurre un neofita al nuovo linguaggio.

Descritta la sua operatività, potremmo provvisoriamente definire il Metodo Feldenkrais come un'*ermeneutica* che *a partire dai movimenti del corpo* è in grado di risolvere un'immensa casistica di problemi articolari e posturali, di riabilitare in breve tempo reduci da *ictus*, andando alle radici dei *malfunzionamenti* e addirittura ricostruendo la catena di comando che viene e va al cervello, facendo ripercorrere ai soggetti gli stadi evolutivi perturbati da patologie traumatiche, neurologiche, *stress* e ingiunzioni repressive etico sociali.

Oltre a ciò, una particolare caratteristica del Metodo è di permettere agli artisti e agli sportivi di qualsiasi genere di affrontare e superare problemi legati alla necessità di *performance*.

Una pratica costante del Metodo è in grado di modificare e riplasmare (*Neuroplasticità*, scoperta da 30 anni ma *divinata* prima da Moshè Feldenkrais) la mente e l'immagine di sé, come è dimostrato sia dall'esperienza sia dalle più recenti tecniche di fMRI (*functional magnetic resonance imaging*). Esse hanno permesso di riscontrare un notevole aumento di volume delle cortecce cerebrali prefrontali – aumento del numero di sinapsi; fenomeno identico a quello che si riscontra nelle persone in terapia psicoanalitica. (vedi Daniel Siegel, *The Mindful Brain,* W.W. Norton and Company, NewYork, 2007, pag. 36 e sgg.)

Vixēre fortes ante Agamemnona multi

Il libro che presentiamo è il primo che, dopo 50 anni di pratica planetaria e di successi del Metodo Feldenkrais, restituisce finalmente alle sue radici storiche e culturali la figura di Moshè Feldenkrais – 1904-1984 – il suo geniale inventore.

È importante metterlo a disposizione del pubblico colto, di medici, osteopati, psicologi, psicoanalisti e psichiatri, di chiunque, al di là delle *scuole* e delle *vie*, cerca di arrivare a se stesso.

Infine, *last but maybe first*, agli insegnanti del Metodo Feldenkrais, la cui formazione è *orba* della cultura ebraica del *Hassidismo*, ovvero di quella concezione del mondo, di quella cosmogonia e di quel metodo in cui si è formato l'adolescente Moshè Feldenkrais a Slavuta e poi a Baranovitz, oggi Ucraina, ma allora parte del Mondo Perduto di *Ashkenaz*, per gli Ebrei europei l'*Insediamento orientale* (Polonia, Lituania, Moldova, Ucraina, Bielorussia) iniziato a partire dal 1348 grazie al liberalismo del re polacco Kasymir III e formalizzato nel 1791 da Caterina la Grande di Russia; poi, lungo tre secoli, lentamente smembrato, massacrato e cancellato definitivamente dall'invasione Nazista e dall'Olocausto.

Poiché quella cultura costituisce a tutt'oggi un modo di rapportarsi al mondo, alla realtà, alle persone e alla conoscenza, riteniamo indispensabile quanto e forse più ancora di Kaetz che chiunque si accinge a formarsi nel Metodo Feldenkrais ne prenda atto.

I lettori, gli studenti, i colleghi psicoanalisti e i colleghi Feldenkrais – quelli che non lo sanno già – scopriranno con stupore e con sollievo come in quel mondo perduto i *germogli* – la *profezia*, le *preconceptions* (Bion) – delle due ermeneutiche, delle due *pratiche di liberazione e salvezza*, Psicoanalisi e Metodo Feldenkrais – vivessero e operassero uniti nella pratica; danzando con le concezioni del mondo che avrebbero prodotto l'*Aufklärung* – Illuminismo – e la *Haskalah* – la sua ricezione ebraica – la filosofia di Kant e di Hegel e la loro dialettica, destinata ad infuturarsi in Marx e a ritrovare quell'unità di soggetto e oggetto nell'Apocalissi visionaria del Lukàcs di *Storia e Coscienza di Classe – Geschichte und Klassenbewustsein*, 1922 – (tr. it. *Storia e Coscienza di Classe*, Sugar, Milano, 1967); (Cfr. L. Goldmann, *Introduction à la Philosophie de Kant*, Gallimard, Paris, 1967; *Lukàcs et Heidegger*, Editions Denoel, Paris, 1973) .

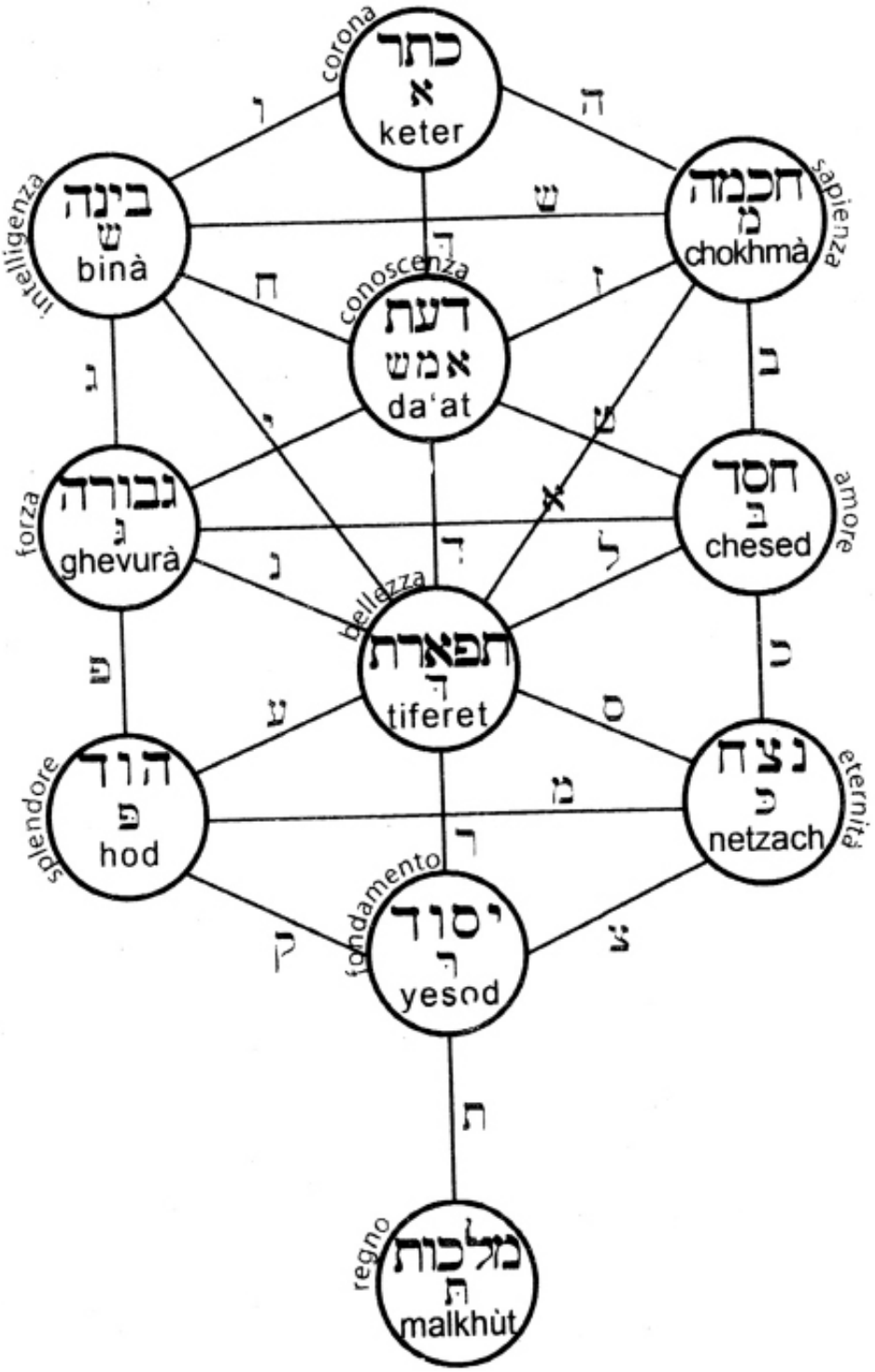
L'ultima vampata di messianismo ebraico rivoluzionario del Novecento europeo in un ritorno *be-reshit*, *all'Inizio*; ma un inizio che presuppone la fine della Storia in quanto il suo oggetto, la forza lavoro, negando la sua cosalizzazione capitalistica ne diviene attraverso la Rivoluzione comunista *anche* il soggetto. Verrebbe da dire anche "negando il proprio corpo come produttore di plusvalore *pensato e deciso altrove*, affermandosi invece come corpomente in unità (*Yichud*) rimesso sui piedi (*Sefiràh* di *Malkhut*, il Regno) attraverso l'abolizione della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Un corpomente *aufgehoben* – ovvero integrato in una dimensione teorico pratica *superiore* - che fa pensare al *corpo di luce* della tradizione Tantrica, per realizzare un'umanità più alta, un *Homo politicus atque analiticus* che non era *mai* esistito prima. Un Übermensch (adombrato da Freud, 1937; *Analisi terminabile e analisi interminabile*, p. 34, Boringhieri, Torino, 1977; James Grotstein, *A Beam of Intense Darkness*, Karnak, London and New York, 2007, pp. 2,3,38,53) in un mondo nuovo, che è la *Alt Neuland* di Theodor Herzl – e di Moshè Feldenkrais. Sarà l'utopia realizzata dai *kibuzim* d'Israele. Poi il messia nato sulle rive del Danubio rientra nel Leviatano sovietico. Fa pensare a un San Paolo risparmiato dall'Impero perché continui a servirlo – questa volta non per casuali percorsi paralleli; a un Galileo che ha ritrattato le visioni della giovinezza ben sapendo però che la canzone che ha cantato allora risuonerà per sempre nell'Universo.

Ma intanto *die List der Vernunft*, la hegeliana *astuzia della ragione*, con un'improvvisa ma non imprevista *mossa del cavallo* si è spostata in Asia, nella *Vecchia Terra Nuova* di Israele, dove nascono i *kibuzim*, quasi un eco, al di là del Mare tra le Terre, della Repubblica Ungherese dei Consigli di Bela Kuhn che avevano visto György Lukàcs commissario politico; e dei Consigli operai di Torino, di Berlino e di mille altre città europee all'inizio degli Anni Venti.

Nel 1928 il *kibuz* di Givat Brenner è ancora in gran parte da costruire e gli *halutzìm*, i pionieri, vivono nelle tende, tra le dune del deserto. In quella *Patmos*, uno *tzaddik* nostrano, Enzo Sereni, ha la *visione* di un'altra apocalissi possibile, e la scrive su fogli a volte rubati dalle piene di un *wadi*.

Vede, gramscianamente, una rivoluzione dei braccianti arabi senza terra contro i grandi proprietari terrieri e i colonialisti dall'Egitto all'Iran all'India, egemonizzati dall'utopia collettivista dei *kibuzìm* ebraici dello *Yishuv*.

Sa da sempre che il problema di Israele sarà l'isolamento.



Risuonano entrambi cabbalisticamente questi due profeti ebrei, *rivelano* come potrà essere il mondo quando le *scintille divine* saranno tutte redente dalle scorze (*kelippot*): la Storia sarà finita e tutto l'universo sarà Luce – Luce infinita ma non indifferenziata: paradiso dantesco in dieci Sfere-*Sefiròt* dove ogni entità ha ritrovato il suo stato perfetto, la sua *differenza*, la sua *Stimmung* nelle combinazioni senza numero dei colori (Cfr. *infra*, p. 26). "Quando ogni parte è […] "nella circostanza ottimale per espletare la sua funzione" (Zohar 1:135)" (Kaetz. Pag. 97). *Gioia infinita* goduta da ogni suo essere, *quantum*, particella, onda, stringa. E poi? Nessun profeta è in grado di vedere oltre.

(Aperta parentesi

Prima di continuare non sarà inutile notare come Dante Alighieri sia stato uno dei sommi cultori cristiani di *Cabbalà* – ne esistono tuttora parecchi, come Annick De Souzenelle, *Il simbolismo del corpo umano*, Servitium, Milano, 1999. Quest'ultimo è un contributo importante che illumina anche sull'analogia tra la *Cabbalà* e le altre culture tradizionali del pianeta, in una prospettiva junghiana.

Quel sapere costituisce "*uno dei più stupefacenti e complessi mezzi di indagine mai concepiti da mente umana* (Corsivo mio)". (Yarona Pinhas, *Onda sigillata*, p. 90, Giuntina, Firenze, 2008).

Questo per chiarire che la *Cabbalà* è patrimonio dell'umanità quanto la doppia elica del DNA, l'energia solare e la banda larga gratuite per tutti, *Don Giovanni* di Mozart e *Il Titano* di Mahler, "*Qualcuno volò sul nido del cuculo*", le canzoni di Bob Dylan, dei Beatles, e di Jimi Hendrix, e molte altre cose. E quelli che pensano che sia un *complotto sionista*…Beh, quelli hanno un problema…. Non sono ancora diventati pienamente umani.

Chiusa parentesi)

La Toràh aveva ipostatizzato quell'unità di Creatore e creatura come condizione dell'esistenza del mondo in quanto *processo*, del suo *Da-sein*:

"Quella mistica parte dalla domanda fondamentale della Cabbalà *teurgica* di Itzhak Luria (1534-1572): "Com'è possibile il mondo? La risposta è: Dio contrasse se stesso (*tzimtzum*) per il mondo perché voleva *un'unità priva di dualità e di assenza di relazione, voleva permettere alla relazione di emergere* (corsivo mio: è il paradigma della psicoanalisi! E' Nagarjuna che illumina ed è illuminato dall*'identificazione proiettiva*, è la coppia introiettata delle tantriche *deities in embrace*); perché voleva essere conosciuto, amato e voluto […] Così s'irradiarono da lui le sfere…" (Martin Buber, *Il messaggio del Hassidismo*, Giuntina, 2012, pp.104-105).

Ovvero i Quattro mondi – *Emanazione, Creazione, Formazione, Azione* – e l'*Albero della Vita* della Creazione continua del mondo e degli umani attraverso le dieci *Sefiròt*. (cfr. Kaetz, Cap 3).

Dunque la cosmogonia Ebraica *dell'Inizio* – *be-reshit* (Genesi) – non solo attraverso l'omonimo primo libro della *Torah scritta*, ma anche e soprattutto attraverso quella *Torà orale* che origina dal *Talmud* – che ne è il ramo maschile; e dalla Cabbalà *estatica* o *teurgica*, che origina dallo *Zohar* e dal *Sefer Yetziràh*, che è il ramo femminile.

Per facilitare l'approfondimento al lettore italiano, mi permetto qui di riferirmi a testi di Martin Buber, Adin Steinsalz e Yarona Pinhas che sono diffusi nel nostro Paese, omologhi ai riferimenti americani e israeliani di Kaetz, intradotti e per giunta introvabili.

Il movimento *Hassidico*, cui è dedicata la maggior parte del libro, nasce in Ucraina intorno al 1730.

Martin Buber lo definisce dicendo che "Il Hassidismo è Cabbalà divenuta ethos"… "poiché l'anima mistica non può divenire reale se non attraverso la morale" (ivi, p.166).

L'impulso fondamentale fu "la ribellione della massa "ignorante", trattata sovente con disprezzo dalla tradizione religiosa, contro quella scala di valori in cui lo studioso, l'uomo che si applica con zelo allo studio della Toràh, occupava il grado più alto. La reale aspirazione del mo-

vimento è in realtà una svolta di valori, una nuova gerarchia, dove il posto più elevato è occupato non tanto dall'uomo che "conosce" la Toràh, quanto da colui che vive in essa e la realizza nella semplice unità della sua vita.". (Ivi, p. 77).

"Qui è l'uomo, quest'uomo miserabile, ad essere, secondo il senso originario della creazione, l'aiutante di Dio. Il mondo è stato creato per lui, per "colui che sceglie", per colui che può scegliere Dio". (ivi, p.107).

Dio *vuole* avere bisogno dell'uomo per l'opera del compimento della sua creazione; e bene lo capisce il *Ba'al Shem Tov*, spesso abbreviato in *BeShT* – "il signore del nome buono" ovvero il Tetragramma Impronunciabile – al secolo Israel Ben Eliezer, Ucraina, 1700-1760, che è fondatore e centro di un movimento di massa che mette al primo posto la testimonianza e l'unità (*Yichud*) con Dio *nel mondo dell'azione*, nella vita comunitaria di tutti i giorni, nella festa, nella preghiera, nella musica, nella poesia, nel ballo.

È molto importante notare che il *Ba'al Shem Tov* è stato non solo un saggio illuminato ma *un grande guaritore*, come tutte le altre principali figure del Movimento, grazie alla loro capacità di vedere e influenzare tutti e quattro i mondi – vedi *supra*, pag. prec.:

BeShT: "Il valore principale di una *mitzvah* (precetto religioso, buona intenzione) è di realizzarla con piacere". (L.I. Newmann, *Hasidic Anthology*, p. 203).

Feldenkrais: "Nessuno è in grado di imparare quando viene messo sotto pressione e stressato". (M.F. articolo *www.feldenkrais.wien*).

Pinhas di Koretz: "Ciò che cerchi con ansia non lo otterrai. Ma ciò che lasci crescere lentamente, secondo i suoi modi, ti arriva". (M. Buber, *Tales of the Hasidim*, Schocken Books, N.Y., 1947. p. 129).

Come non manca di farci notare Kaetz, il terreno per rimettere sui piedi della responsabilità individuale duemila anni di messianismo ebraico era stato appena *arato* dalle catastrofi dei due falsi messia *Shabbetai Tvi* e *Jacob Frank*: *finiti* il primo convertito all'Islam, il secondo al Cristianesimo. Lo sfondo è reso ancora più drammatico dalla contemporanea espulsione di Baruch Spinoza dalla Comunità di Amsterdamm, a causa della sua messa in discussione storica della fede ebraica in Dio:

"È altamente significativo che solo un ebreo avrebbe potuto insegnare agli uomini come agire al di fuori dell'Ebraismo e fu proprio un ebreo a farlo. Spinoza aiutò lo spirito dell'intellettuale all'interno dei popoli a liberarsi di quell'intruso" (M.Buber, *Il Messaggio*, cit., p.31).

Dopo il Ba'al Shem Tov, – Rabbi Pinhas ben Abraham Shapiro di Koretz (1738-1791) è la seconda figura di maestro, di *guaritore*, di saggio e giusto, *tzaddik*, del Hassidismo. E' di una generazione più giovane **ed è il trisavolo da cui Moshè *Pinhas* Feldenkrais ha ricevuto il secondo nome.**

Chi pratica il Metodo Feldenkrais non può non riconoscersi delle parole di Pinhas:

"Quando un uomo si impegna nel mondo dell'azione, ed è attento a ogni cosa, se camminare o no, come stare seduti o come ruotare il volto, egli sta unificando il nome divino corrispondente al mondo dell'azione. E quando è attento ad ogni espressione, se parlare o tacere, egli sta unificando il nome divino corrispondente al mondo della formazione. E quando osserva i suoi pensieri, l'unificazione del nome divino corrispondente al mondo della creazione è compiuta. E così arriviamo all'unificazione della coppia sacra, il maschile e il femminile, come rappresentata dall'unione delle *Sefiròt* di *Malchùt* e *Yésod*." (Kaetz, p.101).

La ricerca puntigliosa di David Kaetz ci mette di fronte a decine e decine di espressioni di Pinhas che sembrano uscite dalla bocca di Moshè Feldenkrais; e viceversa. E vengono confermate da altri studiosi di Cabbalà:

Feldenkrais: "[…] sono capace, ho imparato e ho messo a punto un metodo, che mi permette di tradurre idee astratte in atti semplici, concreti, che ogni essere umano può fare, sentire, e comprendere che egli non è solo un corpo, ma anche un cervello…perché senza un cervello, il corpo non servirebbe a niente." (Moshè F., registrazione effettuata al *workshop* di Dallas, 1981).

"La relazione tra la Toràh e il mondo è quindi il rapporto tra l'idea e la sua realizzazione, tra l'intuizione e la sua esecuzione." (A. Steinsaltz, *La Rosa dai Tredici Petali*, Giuntina, Firenze, 2000, p.76).

"Quando un uomo fa questo e quel movimento con la mano, così viene fatto in tutti i mondi, e quando fa un altro movimento con la mano così viene fatto in tutti i mondi.

…Se potessimo davvero vedere in profondità all'interno di un uomo, vedremmo che da ogni vena e da ogni fibra dipendono infiniti mondi." (Pinhas, I:10)

Pinhas: "Un uomo non può avere la piena coscienza del bene finché non conosce il male. Nessuno può apprezzare il piacere finché non ha provato l'amarezza". (Pinhas in L.I. Newmann, *Hasidic Ant.*97:6.)

Feldenkrais: "Vedrete che finché non avrete imparato il suo opposto, non riuscirete a fare il movimento normale "M.F., A.Yanai Lesson # 18, Vol. IA.

Io dico che c'è posto anche per Philippe Sollers:

"È perché è stato nel *Paradiso* che Dante ha potuto scrivere l'*Inferno*; ma è perché ha potuto scrivere l'*Inferno* che gli si è rivelato *il Paradiso*" (*L'Ecriture et l'experience des limites*, pp. 46-47, *Seuil*, Paris, 1970).

E per i *Tipi Psicologici* di Jung, per il suo gnosticismo in cui

"ciascun tipo ben definito ha in sé una tendenza particolare a compensare il carattere unilaterale del tipo cui appartiene" già presente "nell'intuizione di Goethe, la forma generale del principio della *sistole* e della *diastole*" (Ivi, pp. 15-16, Newt.)

È però nelle parole di Steinsaltz che possiamo intuire la connessione profonda del Metodo Feldenkrais con i livelli più esoterici della Cabbalà;

"Tutti gli organi dell'uomo corrispondono alle essenze più elevate degli altri mondi. La struttura generale del corpo umano è omologa alle dieci *Sefiròt*, in quanto ogni parte di esso è corrispondente a una particolare *Sefiràh*". (A. Steinsaltz, op. cit, p. 98).

"Ogni *Sefiràh* ha un numero e un nome. Le *Sefiròt* sono collegate tra loro da ventidue sentieri, uno per ogni lettera dell'alfabeto ebraico. L'insieme delle dieci *Sefirot* e dei 22 segni *forma uno dei più stupefacenti e complessi mezzi di indagine mai concepiti da mente umana* (Corsivo mio)". (Yarona Pinhas, *Onda sigillata*, p. 90, Giuntina, Firenze, 2008).

"La relazione fra la mano destra e la sinistra per esempio è una questione di enorme importanza, che deriva dalla differenza tra le *Sefirot* di *Chésed* – Amore e Misericordia – e *Ghevuràh* – Forza e Giustizia; (A. Steinsaltz, op. cit, p. 98; cfr. *infra*, p. 26).

"Il segreto delle *mitzvot* positive, i comandamenti di eseguire certe azioni, sta, per così dire, nel mettere in attività le membra del corpo, in alcuni movimenti e modi di fare le cose che sono corrispondenti a realtà e relazioni superiori negli altri mondi". (op. cit., pp 98-99).

"Nelle opere cabbalistiche di pratica applicazione si trovano indicazioni su alcuni, vari, talvolta *impossibili* movimenti di membra e parti del corpo che servono a far luce sugli occulti e complessi sentieri del Carro [visione di Ezechiele: sul Carro si erge il Trono di Gloria, Adonai Elohim] sui diversi piani e nei diversi mondi" . (ivi, p.100).

Qui sopra si tratta un livello per praticanti molto avanzati ed è stato citato solo per esemplificare il tipo di approccio: il fatto che sia incomprensibile ai più è scontato come anche che questo non è il luogo per porre nemmeno le basi di una spiegazione.

Ma è evidente come le radici del Metodo affondino in quel mondo esoterico e, al tempo stesso simbolico e *fisico*.

A proposito di *Fisica*.

Nel suo studio di Tel Aviv, M. Feldenkrais aveva grandi volumi in *folio* rilegati in pelle del *Talmud*. Suo padre era un famoso talmudista e a Slavuta la tipografia dei suoi trisavoli ne aveva stampati di sublimi. Probabilmente si trattava di quelli (cfr. *infra*, p. 13).

Negli ultimi giorni della sua vita (1984) li descrive così a Jeff Haller, il futuro *trainer* di Kaetz – che li guardava incuriosito ma non leggeva l'ebraico:

"Quelli sono i migliori libri di *Fisica* esistenti al mondo. Li ho letti tutti da quando avevo tredici anni. *Li ho portati con me in quel vagone* [Il treno verso la Palestina su cui è salito a 14 anni, nel 1918. N.d.R]" (Kaetz, p. 119).

Non c'è dunque da meravigliarsi se il metodo *talmudistico* pervade l'argomentare e l'insegnare di Moshè Feldenkrais:

"…Questo tipo di studio dava la priorità alla domanda rispetto alla risposta. Lo scopo della domanda è di creare un'apertura: una risposta *chiude* l'apertura, la ricchezza delle possibilità…."

"Studiare il Talmud è come entrare in una sala di discussione multigenerazionale tra saggi. Si è liberi di partecipare. Nessuno dev'essere d'accordo con niente, ma ognuno dev'essere in grado di giustificare la sua posizione sulla base di un metodo comune. Si entra semplicemente per amore del discorso e si impara a ragionare da saggi. La Torà è il testo; il Talmud è il modo di interrogarlo per far uscire le risposte adeguate ai nostri bisogni". (Kaetz, cap. 2, p. 31)

È incredibile che questo affascinante quadro di cultura ebraica – filosofico e storico ma più ancora profondamente *spirituale* – venga *sottratto* dai *trainers* Feldenkrais – salvo rarissime eccezioni – ai loro allievi durante i quattro anni di pratica formativa.

Magari qualche *trainer* applica, a volte, *pezzi* di ragionamento "simil *talmudista*"; cerca di tenere aperte alcune domande durante una lezione introduttiva o una di CAM – e questo è positivo, in sé. Ma senza dichiararlo, senza *storicizzarlo*, senza dire "ora facciamo questo perché è nel nostro lignaggio, che origina da Toràh, Talmud, Zohar, Sefer Yetziràh…". La maggior parte delle persone rimangono perplesse, non afferrano la logica complessiva. Questo l'ho visto e sperimentato personalmente durante il mio *training*.

Vengono utilizzate espressioni come "cercate di fare questo *con tutto voi stesso*"; o "cercate di stare con la persona", anch'esse totalmente decontestualizzate dalle tradizioni spirituali e dalle pratiche da cui derivano. Dunque rese incomprensibili. Ma Signori, nel primo caso stiamo parlando di *Mitzvòt*, di *Yichud e di Kavvanàh* – ovvero di Cabbalà – e nel secondo di *rêverie*, la dimensione in cui la madre *contiene* e *detossifica* le fantasie aggressive del bambino e gliele restituisce purificate, rassicurandolo. La scoperta di Klein che si perfeziona attraverso Winnicott e arriva in Bion a diventare il paradigma della relazione analitica *mistica*.

Ci si mettono anni e anni ad arrivarci, a imparare a praticarle. A patto di chiamarle con il loro nome e di scomporle, vivisezionarle. Se poi se ne dà una definizione confusa e oscura, ovvero si parla d'altro, non ci si arriva mai.

(Ma qui non siamo mica all'albergo popolare!" Sbottava infuriata la mia professoressa di filosofia Cecconi del liceo Parini, odiosamente, razzisticamente ma sacrosantamente, di fronte agli studenti che svilivano con un linguaggio banalizzante e inadeguato il racconto di Duns Scoto o di San Tommaso D'Aquino. E invitava quei giovani e quelle ragazze – virgulti della migliore borghesia milanese – a lasciare gli studi, che non erano roba per loro, a darsi ad attività artigianali, a "guadagnarsi la vita passeggiando sui viali" etc… Aaah, i beati anni del castigo!)

Sono espressioni che hanno una storia che va filosoficamente *articolata*, *insegnata,* ***praticata*** e *imparata*. Altrimenti sono parole *morte*. Stiamo parlando di *pratiche di salvezza*, non di *entertainment*.

Non siamo su *Facebook* a clickare il più idiota dei tasti: "Mi piace"….

Se associamo questa *reticenza* dominante all'interno dei *trainers* responsabili della formazione degli insegnanti alla serie infinita di *post trainings* (vedi in dettaglio pag 27) e all'assoluta mancanza di chiarezza sull'arco di sviluppo della professionalità, ne esce un'immagine di *isolamento e solitudine di ciascuno*, che può trovare un sollievo momentaneo solo nell' *embrassons nous*, nella socialità sicuramente positiva – e chi lo nega ? – del prossimo *post training*. Salvo ripiombare nell'incertezza quando i suoi echi si saranno estinti.

Finché il rimosso della cultura Hassidica rimarrà *non detto* all'interno del mondo Feldenkrais, le enormi potenzialità del Metodo ne saranno gravemente limitate.

Secondo me, il vero dramma è che la maggior parte dei *trainers* Feldenkrais non ne sa *nulla*! Vanno così, a braccio. Cercano di essere coscienziosi *cloni* del Maestro; che, da parte sua, è stato metodologicamente oscuro ed elusivo.

Nelle bibliografie dei *trainings* manca qualsiasi testo in proposito; mentre abbondano libri del genere di *Su una sola gamba* e *Un antropologo su Marte* – Oliver Sacks. O come *La donna che morì dal ridere* -V. Ramachandran. Neurologicamente e anche letterariamente molto interessanti, divertenti perfino, amabili: però sul problema della relazione terapeutica lasciano tali e quali prima.

Visto in questa ottica, il libro di David Kaetz risulta ancora più prezioso; e *fatidico* in quel titolo del III paragrafo della prefazione:

"Something is missing"

Un Genio spuntato dal nulla

Nella maggior parte dei *trainings* dove si insegna il Metodo, circola un'immagine ora mitica ora misteriosa di Moshè Feldenkrais: muratore e carpentiere nella costruzione di Tel Aviv, organizzatore dell'autodifesa nello *Yishuv* (E' l'Insediamento in Palestina prima dello Stato di Israele del 1948), ingegnere nucleare laureato a Parigi con Joliot Curie, dove diventa pure cintura nera di *judo* con Jigoro Kano e Mikinosuke Kawaishi e calciatore professionista. "Grazie" ai postumi di un infortunio al ginocchio occorsogli in gioventù inizia a studiare fisiologia-e-tutto-lo-scibile-umano, cosa che gli permette di "mettere a punto" il suo "metodo-non-metodo". Poi i Grandi della Terra si recano ad imparare da lui: Ben Gurion, Joliot Curie, I.D. Bernal, Arthur Rubinstein, Yehudi Menuhin ….

Mi ricorda le biografie degli attori americani che leggevo da bambino e poi da adolescente sui settimanali, dal barbiere, nei Cinquanta e nei Sessanta. Gli uffici stampa delle *majors* di Hollywood ci tenevano a sottolineare "ha fatto tutti i mestieri": dov'era implicito il mito americano del *self made man* ovvero *dalle stalle alle stelle*. Magari era vero; forse sarebbe stato anche *interessante*, se solo avessero fornito qualche episodio autentico, qualche elemento sociologico… Ma messo così, era come dire "E' successo un miracolo!". E vabbè….

Il libro di Kaetz è la prima e finora l'unica *via d'uscita* da questa dimensione mitologica e agiografica.

Ci permette di andare alle origini del *romanzo familiare* di Moshè Feldenkrais.

Il secondo figlio di Pinhas di Koretz – il trisavolo di Feldenkrais -Moshè Shapiro, mostrò un precoce talento di amanuense e di grafico, che il padre incoraggiò.

Moshè fondò una tipografia a Slavuta, le cui pubblicazioni e gli scandali ad esse legati dovevano imprimersi per sempre nel cuore della mappa della civiltà Hassidica. (p. 65).

Nel 1776 pubblicò *Tanya*, di Rabbi Schneur di Liadi, la base del lignaggio hassidico *Chabad-Lubavitch*, che oggi conta due milioni di aderenti nel mondo.

Nel 1800 i due figli, Pinhas e Schmuel, lo affiancarono e la tipografia produsse meravigliose edizioni del Talmud, tuttora ricercatissime, e testi hassidici. Ma questo procurò loro nemici di ogni tipo: ebrei tradizionalisti all'antica, ebrei illuministi e antitradizionalisti e naturalmente le autorità zariste.

Così, nel 1835 il suicidio di un dipendente degli Shapiro scatenò contro di loro una persecuzione scandalosa quanto pretestuosa, un processo farsa e una condanna che li avviò in un viaggio a piedi e in catene verso la Siberia; interrotto "fortunatamente" da una detenzione di 16 anni a Mosca.

Finalmente, dopo 20 anni, arrivò la loro liberazione ad opera dell'assolutismo illuminato del nuovo zar Alessandro II.

Nel frattempo la tipografia di Slavuta era stata riaperta dai loro figli; e il loro trionfale viaggio di ritorno fu narrato 80 anni più tardi sulla stampa *yiddish* di New York e divenne poi un libro.

Per farla breve, la nonna materna di Moshè Feldenkrais era figlia di Pinhas Shapiro di Slavuta, uno dei due famosi fratelli.

Di Pinhas in Pinhas…

Sua figlia, la madre di Moshè Feldenkrais, Scheyndl Pschater, aveva potuto studiare grazie all'agiatezza della famiglia, che produceva carbone. Erano religiosi osservanti ma al tempo stesso sensibili alle idee della *Haskalah*, tanto che Scheyndl aprì una scuola serale per le ragazze povere e analfabete di Slavuta.

Yekhiel, suo padre, andò a cercare uno sposo per lei nella *Yeshivàh* – scuola rabbinica - di Novograd, dove il direttore gli propose il più geniale e brillante dei giovani talmudisti: Aryeh Leib Feldenkrais.

Dai quaderni di scuola che ha portato con sé in Palestina, risulta che Moshè Feldenkrais fosse un genio in matematica e fisica ed avesse un rapporto molto intenso con la natura, poetico ma anche di fine osservazione scientifica.

Nell'intervista di Amherst, 1981, Moshè F. ricorda con emozione il nonno Yekhièl – detto *rabbi Yona* – mentre non parla del padre: con cui sembra abbia avuto un grande scontro, concluso con la decisione di partire per la Palestina, a 14 anni, nel 1918, pochi mesi dopo la Dichiarazione Balfour (2 novembre 1917). In ogni caso, l'insistenza del padre perché perfezionasse il suo Ebraico prima ancora di avere la padronanza del Russo gli permise di leggere i giornali sionisti polacchi e russi; e quindi favorì oggettivamente la sua scelta.

Il viaggio durò sei mesi.

Molte delle notizie sono tratte dal primo capitolo della biografia di Mark Reese (*on line*), incompiuta a causa della morte dell'Autore nel 2007.

Lo stesso Mark è autore di una lucida introduzione (2002) a *L'Io potente*, il terzo libro di Moshè Feldenkrais, pubblicato postumo nel 1986. Qui possiamo trovare le radici teorico pratiche di quel vero e proprio *vulnus* tuttora irrisolto sulla strada del trattamento psicosomatico delle psicosi e delle nevrosi costituito dalla critica frettolosa e insufficiente della psicoanalisi da parte di un genio forse troppo innamorato del suo giocattolo.

La mia tesi è nata nella pratica, prima della lettura del libro di Kaetz; ma proprio grazie alla storicizzazione da esso operata mi sono sentito spinto a darle una forma comunicabile. Vado ad esporla.

Paradossalmente è proprio Moshè Feldenkrais, l'interprete dell'auspicio ultimo della profezia di Freud, ad impedire il corto circuito profondo e *born of necessity* tra le due pratiche di liberazione che sono *una* fino da *be-reshit*, dall'Inizio – Genesi: la *costituzione* della *relazione*.

Andiamo per ordine.

Ciò che intendo come la *profezia* di Freud è bene espressa da Christopher Bollas (*The Freudian Moment*, Karnak Books, London and New York, 2013, p. 41 di "Calibre E-book viewer"):"Penso che la psicoanalisi abbia annunciato l'arrivo dei mezzi più idonei per riflettere sui processi distruttivi. E' arrivata nel momento in cui il suo utilizzo *poteva salvare l'umanità dall'autodistruzione* (corsivo mio). Per questo sostengo che, in realtà, la psicoanalisi, come compimento di un percorso filogenetico ed evolutivo, è figlia della necessità".

Lo stesso tipo di "necessità" ha portato l'ultimo Freud londinese di "*Analisi terminabile e analisi interminabile*" (1937), ad esprimere in modo *ellittico*, ambiguo e oscuro un ***auspicio*** al termine di un bilancio di luci ed ombre dei risultati della sua terapia: "L'influsso ipnotico sembrò essere un mezzo eccellente per i nostri fini [Ovvero *abbreviare* la cura e *stabilizzare* i risultati. NdR]. Sono note le ragioni che ci hanno indotto ad abbandonarlo. A tutt'oggi, un sostituto dell'ipnosi non è stato ancora trovato; tuttavia da questo punto di vista si comprendono i tentativi terapeutici, purtroppo vani, cui un maestro dell'analisi come Šandor Ferenczi ha dedicato gli ultimi anni della sua vita" (op. cit.. p. 39).

Questo era *lo spazio* del profeta Feldenkrais; Moshè però non si è accorto che era *già* indicato. Si trattava *primo*, di *riconoscerlo*, riconoscendo parimenti lo straordinario valore terapeutico e la rivoluzione liberatrice che la psicoanalisi aveva iniziato; e, *secondo*, di *andare oltre*, trovandone i collegamenti con la dimensione *somatica*.

Feldenkrais non ha fatto la prima cosa e di conseguenza ha fatto la seconda in modo *incompleto*.

Ciò non gli ha impedito darci un contributo estremamente importante – e di ciò l'umanità gli sarà eternamente grata; ma si è inspiegabilmente messo in contraddizione con Freud, vanificando, almeno fino ad oggi, proprio quella terapia *integrata psicosomatica* che invoca sdegnato a p. 149 dell'*Io potente* (*L'Io potente,* Astrolabio, Roma, 2007):"Il trattamento è generalmente *o* l'uno *o* l'altro, per la semplice ragione che non ci sono ancora metodi di trattamento psicosomatico".

Ma è a p. 152 che possiamo capire quanto vorrebbe essere radicale la critica di M.F. alla psicoanalisi e quanto invece si rivela inconsistente."E' come quando impariamo a pensare in francese udendo e pronunciando parole francesi, processo con cui, con prolungata e metodica esperienza, ci familiarizziamo sempre più, fino a che possiamo senza rischio abbandonare la nostra lingua madre e smettere di tradurla e cominciare a pensare direttamente in francese."Ora, non amo particolarmente Lacan, ma questo argomento di M. Feldenkrais mi fa positivamente pensare proprio a quella *parola piena* con cui il grande psicoanalista francese denota ora il percorso, ora il risultato del *rendere chiaro* a se stesso l'analizzando. Parola piena in grado di abbracciare l'Io, l'Es e il Super Io dentro un nuovo equilibrio. *Sichtbar machen* – rendere visibile – diceva Freud e *conosci te stesso*, – sua *preconception* (Bion). Entrambi *sapevano* che non solo l'inconscio, ma il Mondo è strutturato come un linguaggio.

E sembra risuonare di questo sapere antico la bella metafora, quella di M. Feldenkrais, sia per la lingua che lui ha inventato – e così l'ho descritta all'inizio – sia per la psicoanalisi.

Ma invece, subito dopo M.F. lamenta che *"L'assenza di questo apprendimento attivo e diretto del nuovo modo di fare è il grande inconveniente del trattamento odierno" (ov*vero della psicoanalisi, intende M.F.). Secondo lui, l'analisi "non fa un uso adeguato dell'insegnamento diretto e attivo, dato che confida nel fatto che il soggetto si imbatta in un modo migliore di funzionare dopo avere riconosciuto l'inadeguatezza del proprio. Il continuo rifiuto, da parte del soggetto, di abbandonare la sua posizione ovvero la *resistenza*, in gran parte non è che l'espressione della sua incapacità di rinunciare alla madrelingua".

"Tutto qui?" direte voi.

Purtroppo sì.

M.F. non si rende conto che milioni di persone si sono liberate della loro autodistruttività grazie all'apprendimento di quella lingua. Mettendoci, ovviamente, tutto il tempo necessario. Ma teniamo conto che anche nella pratica del metodo Feldenkrais a volte occorrono 4 o 5 anni per abbandonare *posture compulsive*! Lo si può vedere molto bene nell'evoluzione dei futuri insegnanti durante i 4 anni di *training*.

È un fatto increscioso che un genio come lui non si renda conto che l'analisi di un trauma, di un sogno, di un *acting out* che permettono di mettere a fuoco la relazione oggettuale del paziente porta rapidamente ad una trasformazione, e non, come egli sostiene, ad un lungo *impantanamento*, a un andirivieni senza fine tra un vecchio *pattern* e uno nuovo che non si conosce ancora.

Quello nuovo lo si conosce proprio grazie alla decostruzione di *quello vecchio*, secondo il metodo visto anche negli esempi alle pp. 10 e 12.

Qui, M.F. perde un'occasione *storica* – che è poi quella che ha spinto me ed altri colleghi psicoanalisti ad imparare e utilizzare il Metodo Feldenkrais *unitamente* alla Psicoanalisi.

Sono argomentazioni che denotano sia una scarsa conoscenza, sia una forte *difesa* nei confronti della Psicoanalisi.

"A dispetto di qualsiasi accusa, il suo [della Psicoanalisi] potere di indagine e la sua capacità conoscitiva si sono rivelati via via incontestabili, tanto che lo stesso "odio" riservatole fu giudicato, già negli anni '60, da Winnicott una reazione comprensibile rispetto al "bisogno dell'individuo di restare segreto e isolato" e dunque una prova della sua efficacia" (Paulo Barone, *Il Manifesto*, 14 Luglio 2013).

La svalutazione così radicale della *talking cure* basata sulla parola, poi, da parte di un ebreo colto come Moshè Feldenkrais, risulta davvero difficile da digerire.

Be-reshìt – all'Inizio – Adonài Elohìm ha creato l'universo *nominando* gli esseri e le cose; lo ha creato attraverso le 22 lettere (*otiòt*); in Ebraico *davar* significa ugualmente *parola* e *cosa*.

Questo fa della Toràh uno specchio e un compendio del mondo.

"Israel è acronimo di *iesh shishìm ribbò otiòt le toràh* "ci sono seicentomila lettere nella Toràh" (Y. Pinhas, cit, p. 95).

Nel sistema ermeneutico della Cabbalà hanno un peso fondamentale i valori numerici e simbolici delle 22 lettere dell'alfabeto Ebraico – che connotano anche le *Sefiròt* e i loro collegamenti – e i modi di mescolarle all'interno di una parola (*ghematria*), ottenendone altre di uguale valore numerico ma significato differente.

Bruce Lee tra le Sefiròt dell'Albero della Vita

Ma di questo bisogno di *rimozione*, "bisogno dell'individuo di restare segreto e isolato" (Winnicott, cfr. *supra*) da parte di M.Feldenkrais possiamo trovare i motivi e le tracce nella biografia.

All'interno del Sionismo vivevano anime molto diverse.

Per Max Nordau Israele era il luogo dove gli Ebrei dovevano ritrovarsi; per Ahad ha'Am (Asher Ginsberg) quello in cui perdersi…Per Theodor Herzl una Terra Nuova, una *Collina di Primavera – Tel Aviv*, il titolo della traduzione ebraica di *Alt Neuland* – che gli Ebrei costruivano per sé *e* per i popoli del Mondo – ovvero *a Brave New World* per tutti.

Ma un proposito univa insieme i sionisti: la ferrea volontà di cancellare per sempre quell'immagine di ebreo oppresso, in balìa di poteri sempre pronti a schiacciarlo, incerto della sua vita e del suo futuro, attaccato alla Torah e al Talmud come unica madrepatria portatile.

È evidente che insieme a quell'immagine, dentro il percorso individuale di ogni pioniere, di ogni *halùtz*, fatalmente si trasformavano e in parte si cancellavano gli elementi della cultura di origine.

Moshè Feldenkrais era affascinato dagli ideali egualitari e palingenetici del Sionismo, che gli avrebbero permesso di scrollarsi di dosso *anche* l'oppressione familiare; di realizzare le promesse che aveva letto a 12 anni nel saggio *La questione sessuale* (1905) di Auguste Forel, biologo, utopista e antesignano francese della rivoluzione sessuale, che aveva acceso la sua immaginazione e le sue *rêveries*. Forse la lettura di Forel lo introdusse anche alla conoscenza dell'ipnosi, per cui sviluppò un interesse ininterrotto – da Emile Couè a Johannes Schulz fino a Milton Erickson.

Arriva nello *Yishuv*, l'Insediamento Ebraico in Palestina dopo un viaggio di sei mesi, un vero e proprio rito di passaggio. Il Mondo Nuovo si annuncia con il superamento della divisione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, l'uguaglianza tra i sessi e i drammatici problemi di autodifesa. E' a questi che si applica, nei tardi anni Venti, quando scopre che il *JuJitzu* imparato da alcuni compagni tedeschi risulta inefficace in battaglia. Modifica le tecniche e il modo di insegnarle e scrive un manuale che si rivela invece molto efficace e utile.

Poi, quando si trasferirà in Francia a studiare, lo tradurrà in francese, rimaneggiandolo: *La défence du faible contre l'aggresseur* (1935), che sarà arricchito e titolato in inglese *Practical Unarmed Combat*, dopo che nel 1940 M.F. dovrà fuggire dalla Francia occupata dai nazisti e si trasferirà in Scozia a lavorare per l'*Intelligence* Britannica.

Dunque sembra abbastanza chiaro: il *Ritorno del Rimosso* avviene nel medium dell'Arte marziale.

Prova ne è il fatto che il *JuJitzu* e il successivo *Judo* nascono in una cultura, il Buddhismo Zen e il Taoismo, che ha molti punti contatto con la cultura Ebraica in generale ma anche con talmudismo e Cabbalà (Cfr. M. Buber, *Il Messaggio del Hassidismo,* cit., cap. 8).

"Da un toro nasce un toro, ma da un uomo non nasce un uomo" recita un *midrash* rabbinico. Vuole alludere sia all'impreparazione *fisiopsichica* del cucciolo d'uomo rispetto a quello di toro *sia* al fatto che *diventare pienamente umani* – il programma di Moshè Feldenkrais – è un duro compito e non è da tutti; e, per gli Ebrei, la Toràh è il suo *manuale di istruzioni*.

Ma, evidentemente, per Moshè Feldenkrais, il Judo è un manuale *superiore*, in quanto permette di *"prescindere dalla propria eredità culturale"*- come utopia palingenetica forse non c'è nulla di più radicale…Ma anche di più presuntuoso! (Cfr. Moshè Feldenkrais, *Higher Judo*, 1952 e 2010, Blue Snake Books, Berkeley, California). Concetto che Moti Nativ, nell'Introduzione, rafforza ulteriormente dicendo: "In altre parole, sostituite a 'l'Arte del Judo''Il Metodo Feldenkrais' ed avrete una definizione sintetica di *Consapevolezza Attraverso il Movimento* associata ad una visione *olistica*" (ivi, xxxix).

Finalmente! Ecco la *vulgata* Feldenkrais che va per la maggiore.

Sul suo aspetto *olistico* ho seri dubbi.

L'immagine che mi si affaccia con più insistenza è quella di un'intervista a Bruce Lee, vista pochi giorni fa – luglio 2013 – su *Rai 4*, dove lui racconta come abbia tolto dall'arte marziale della tradizione tutto ciò che non fosse *strettissimamente* finalizzato a mettere fuori combattimento l'avversario. In tal modo dice di avere avuto il suo enorme successo, rivoluzionando il sistema.

È morto 40 anni fa, nel 1973. Viveva in California, negli stessi anni in cui ci viveva Moshè Feldenkrais; i due hanno fatto qualcosa di simile – probabilmente ad insaputa l'uno dell'altro – che si è infuturata nel *Krav Maga*, l'estrema e micidiale sintesi di arti marziali messa a punto in Israele e adottata dalla C.I.A. – ma non da *Tzahal* (esercito Israeliano) e *Mossad* - per l'addestramento dei suoi agenti.

È comprensibile l'enorme fascino che ha potuto esercitare su un pioniere sionista un'arte marziale indispensabile all'autodifesa dello *Yishuv* e che, d'altra parte, aveva nel Buddhismo e nel Taoismo un sostrato filosofico così affine all'Ebraismo.

Ricordiamo qui solo *en passant* che nella *Babilonia* nel secondo e primo secolo avanti Cristo Esseni, Sadducei, Farisei ed altri *tzaddikim* avevano praticato insieme a Buddhisti, Taoisti e Induisti (Ernest Renan, *Vie de Jesus, Ch. VI* et *passim*, R.Laffont, Paris, 1995).

"La chiave della verità è l'azione presente, e se uno fa ciò che deve fare in modo tale che il significato della sua azione trovi il suo compimento, la chiave aprirà la porta" (M. Buber, cit., p. 193).

Se quella chiave poi è in grado di fare addirittura la differenza tra la vita e la morte in un combattimento, il suo valore diventa incommensurabile.

Dopo un viaggio ventennale attraverso le professioni e le scienze più diverse; che è in realtà, come ogni *Bildungsroman*, *Falsche Bewegung* – ossia *Falso Movimento*, la sintesi più bella della *Vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, nel titolo del film che lo ha ripercorso, ad opera di un Wim Wenders che non ha solo il nome del protagonista, ma incredibilmente il volto, il portamento e certamente una *scintilla* dell'anima di Johann Wolfgang Goethe – *Moshè-Wilhelm Meister* ritorna in un luogo-non-luogo che è l'unico in cui può ritornare, esattamente come l'eroe goethiano: la vocazione di *tzaddik*.

Ma vediamo.

Il ritorno del rimosso – *nel mezzo del cammin di sua vita*: 40 anni – spinge Moshe-Wilhelm Meister a *diventare* quel Pinhas *haTzaddik* "che era già fin dall'inizio del viaggio" tra gli *tzaddikim* di *Ashkenaz* di *Babilonia* di *Gerusalemme* di *Qumran*. Ma lui ha dovuto operare uno *splitting* per una *question de vie et de mort* durante il viaggio allucinante attraverso gli orrori e gli splendori del Novecento; quella parte di sé può *dirla e agirla* solo *in einem anderem Schauplatz* e *in einen anderen Sprache* – calcando un'altra scena e parlando un'altra lingua.

L'orrore di rivivere quell'odissea gli impedisce di pronunciare gli antichi nomi; il rimosso ritorna *trasformato* in una lingua che, ostinatamente, Moshè Feldenkrais vuole tenere lontana da ogni riferimento alla storia della cultura Ebraica che ha vissuto.

Forse, come il Freud di *Der Mann Moses – L'uomo Mosè e la Religione Monoteista* – che vuole Mosè-Sigmund essere *solo* Egizio e nemmeno Ebreo (*mose*=bambino, in demotico egizio), Moshe Feldenkrais vuole essere solo *Ahad ha'Am*, Uno del Popolo (da non confondere con lo pseudonimo del filosofo sionista citato a pag. 22) che per i popoli della Terra ha inventato un percorso di liberazione.

Certamente, di tanto in tanto, sollecitato da giornalisti, ammette piccoli squarci della sua genealogia; ma se non l'avesse rimossa o addirittura *forclusa* (Lacan) – *verworfen*, Freudianamente – inserirebbe nel suo insegnamento almeno alcuni testi di introduzione alla Cabbalà e alla storia del movimento *Hassidico*. Si sa, non sono cose per tutti, ma…Chi ha testa, cuore, fegato, fiato e gambe, corra! O glielo vogliamo impedire?!

Usa le stesse parole, le stesse frasi del suo trisavolo *Pinhas Shapiro di Koretz*, del *Baal Shem Tov*, dello *Zohar* e del *Sefer Yetziràh*. Ma lo fa in una dimensione che sembra una *fiction* fuori dal mondo e fuori dal tempo: parlando di *Judo*, di biomeccanica, di fisica, di neurologia. Paradossalmente *funziona*! Anche grazie alla nota *circolarità* delle culture tradizionali (cfr. Fritjof Capra, *Il Tao della Fisica*, Adelphi, 1982 – *The Tao of Physics,*1975) e, in particolare, alla strepitosa modernità della Cosmogonia Ebraica, alla sua *Creazione Continua dell'Universo e in particolare degli umani,* attraverso le dieci *Sefiròt dell'Albero della Vita*, dove gli umani stessi possono concorrere al perfezionamento dell'Universo e di Dio perfezionando se stessi attraverso le *mitzvòt*.

Come possiamo chiaramente leggere nell'*Io potente*, Moshè Feldenkrais voleva reinventare la psicoanalisi *su basi fisiche*. Se questo era il suo scopo ultimo, egli ha avuto successo individualmente, ovvero è riuscito lui, erede della cultura hassidica in cui le *preconceptions* delle due ermeneutiche vivevano in unità – v. pag 2 – ad applicarle *insieme*, in una dimensione sapienziale

unica, la sua. Ma successivamente quell'unità di *Kultur* è mancata – il libro di Kaetz ne è la prova e al tempo stesso la base per ricucire lo strappo. Esso è l'unico, finora, in grado di rimuovere quelle oscurità e ambiguità seminate dallo stesso M.F. e amplificate dai suoi primi allievi, oggi *trainers*, che hanno impedito fino ad oggi di *aprire*, di chiarire – *sichtbar machen*! – di *mettere in circolazione* una pratica ed un'ermeneutica che devono diventare patrimonio dell'umanità intera – magari in parte anche *gratuitamente* e senza *attaccamento* al proprio sapere, felici di donarlo ed essere superati dagli allievi.

In questo senso, il libro di Kaetz si pone esattamente sulla linea di trasformazione radicale dell'individuo e della società che lo stesso Moshè si era proposto; poiché aveva individuato che era proprio la società ad impedire di "diventare pienamente umani". Proposito non sempre espresso con la stessa tensione utopica e organizzativa, ma comunque mai abbandonato.

È qui che le cose "si complicano" per lo statuto epistemologico del Metodo, che si propone, a partire dal corpo, di ristrutturare il sé degli individui, secondo il celebre adagio di Moshe: "Voglio un corpo più flessibile per avere una *mente* più flessibile".

Nulla infatti viene insegnato ai *practitioners* al di là di una generica "apertura" verso la persona. E quando escono sogni, ricordi, emozioni?

I *trainers* consigliano di "usare il buonsenso"; se non basta, inviare le persone a psicologi, psicoanalisti, psichiatri.

"Che spreco!" ho sempre pensato io, che nei Settanta ho avuto la mia formazione psicoanalitica Bioniana. "Avere a disposizione una via così straordinaria all'inconscio e metterla da parte".

Ciò è ancora più inspiegabile in quanto alla fine del *training* gli insegnanti Feldenkrais vengono *avviluppati* in un sistema di *formazione permanente* attraverso post *trainings* continui (e costosi: fortunatamente facoltativi) che durano per tutto il corso della loro vita professionale. Fatto in linea di principio positivo. Ma che mi spinge a chiedermi "E' possibile che su un percorso *di così lungo periodo* non sia prevista una formazione di tipo psicologico, se non addirittura psicoanalitico?". (Un fenomeno inquietante: conosco colleghi che sono in analisi e lo tengono segreto, quasi se ne vergognassero, come di un "tradimento" del Metodo. Da non credere!).

La domanda è resa ancora più lecita dalla constatazione che la maggior parte dei post *trainings*, salvo rare e benvenute eccezioni, ripetono sempre le stesse cose che si sono fatte nei 4 anni del *training* iniziale. Ora, poiché ciò che fa la differenza e la qualità di un *practitioner* è – lo dice la parola – la *pratica* di insegnamento di CAM e di Integrazione Funzionale alle *persone*; su cui durante il *training* iniziale si sono avute una quantità *esagerata* di esemplificazioni e notizie *tecniche* – ma purtroppo non *spirituali* – come si spiega quell'*addiction* decisamente eccessiva a tutti quei post *trainings* che sono per lo più ripetitivi, mediocri e privi di interesse per chi è già immerso in una professione che insegna ogni giorno nuove meraviglie?

Come ho anticipato a pag. 15 la mia tesi è che i colleghi si sentono *insicuri*, inadeguati *for life* proprio perché nel *training* è stata loro *sottratta* – salvo eccezioni che fortunatamente esistono – la visione spirituale e simbolica complessiva, la base culturale da cui l'invenzione del Metodo è iniziata – ma poi è stata *rimossa*. Visione che, come abbiamo visto, costituisce la base *anche* della Psicoanalisi, l'ermeneutica *contigua* al Metodo.

Ora l'importanza *pratica* del libro di Kaetz è più chiara?

Questa impressione non è solo mia.

Nelle relazioni finali della *Prima Conferenza Feldenkrais Europea* di Heidelberg, giugno 1995, aperta a seminari interdisciplinari, troviamo due contributi che definire perplessi è dire poco.

Appartengono a due terapeuti della *Gestalt*, Reinhard Fuhr e Martina Gremmler-Fuhr:

- Che tipo di dipendenza viene messo in atto e sostenuto dal lavoro *Feldenkrais* fra *trainers* e *trainees*, insegnanti e clienti? La dipendenza viene esplicitata al fine di poterla eventualmente eliminare, oppure viene accettata e addirittura favorita?

- È previsto alla fine del *training* un supporto per la risoluzione dei forti legami di dipendenza che i *trainees* sviluppano verso i propri trainers (la dissoluzione di quei legami può avere la stessa importanza che ha nella relazione figlio/genitore una volta che il giovane è divenuto adulto). (*Heidelberg Report*, p.38)

- Eeh! I due terapeuti della *Gestalt* non si sono resi conto che al contrario della psicoanalisi la dissoluzione di quei rapporti di dipendenza non è prevista dalla formazione Feldenkrais com'è stata concepita fino ad oggi.

Un segno inequivocabile di ciò è che nelle bibliografie dei *trainings* vada per la maggiore la *Attachement Theory* nella sua forma più *istituzionale*: il ponderoso (e costosissimo) manuale di John Bowlby. Neanche le due antologie in *paperback* di saggi brevi edite da Routledge (London & N. Y., 2005), dove il grande psicoanalista kleiniano si permette colpi d'ala interessanti. No. Etologia pura, ancora al di qua del confine tra psicologia e metapsicologia, al massimo *Darwinismo* sociale, a ribadire una formazione che gira su se stessa, fondata su una *dipendenza–attaccamento for life*. Perfettamente omologa ad una formazione dove i *trainers* propongono e ripropongono all'infinito se stessi e le stesse cose.

È evidente che la formazione Feldenkrais lavora sulla *dipendenza* da una struttura burocratica e autoritaria spacciandola per *naturale*. (Anche qui, con qualche eccezione. Però, dato che spesso ho parlato di *eccezioni*, voglio chiarire che riguardano aspetti *particolari*, aperture parziali di alcuni *trainers*. Ma non ne esiste uno solo che possieda la visione globale e l'apertura del paradigma che questo saggio persegue).

Al contrario, la psicoanalisi lavora su una dipendenza provvisoria, superabile e il cui superamento è addirittura perseguito e auspicato, in quanto coincide con la fine della cura.

Ma c'è un'altra domanda essenziale dei due terapeuti della *Gestalt* su cui posso portare una testimonianza diretta:

- In che modo i *trainers* Feldenkrais gestiscono I conflitti di autorità che sorgono necessariamente all'interno dei gruppi (a meno che non vengano repressi collettivamente o d'autorità)? (*Heidelberg Report*, p.38).

Nel mio *training* sono stato testimone di episodi di autoritarismo disgustosi da parte dei *trainers* e degli *assistant trainers*; che erano l'altra faccia di un ostentato quanto spesso strumentale uso di quella *didattica dell'empatia* (cfr. J. Rifkin, *La Civiltà dell'Empatia*, Oscar M., 2011, pp. 557 e sgg.) che può portare ottimi risultati ma anche mascherare un autoritarismo profondo, costellato dall'onnipresente "parola magica" *condividere*. Diciamo che è un *talmudismo pervertito* e teleguidato.

Non a caso dopo la straordinaria esperienza di Grottammare con 20 bambini Sahraui diversamente abili e prevalentemente spastici (organizzata dalla *onlus* Rio de Oro, estate 2012), nel mio resoconto per la rivista dell'Associazione Italiana Insegnanti del Metodo Feldenkrais non ho potuto fare a meno di registrare il senso di liberazione rispetto all'atmosfera opprimente del *training* concluso un anno prima:

"Integrazione dopo integrazione, emozione dopo emozione, vedendo gli spasmi svanire lentamente e i ragazzi modificarsi, rivomitavo buona parte del mio *training* come *ostile*, volto quasi a metterci uno contro l'altro, in una competizione assurda, tra persone che stanno imparando. Per di più, lasciati *soli*, con domande cui nessuno rispondeva.

Non metto in dubbio l'assoluta buona fede da parte dei nostri *trainers*; ma per insegnare serve *amore* e disponibilità infinita e addirittura la voglia e il piacere di essere superati dai propri allievi".

Forse il senso più profondo di quell'esperienza è in questa poesia che scrissi appena rientrato a Roma:

Nowhere camp
L'accampamento che non c'è
Spaventosa accerchia
L'Italia a motore
Ferragostana
L'oasi nostra Sahraui
D'infernali diuturni clangori
Angeli siamo
Di bolgia d'Acheronte
Trasparenti al frastuono
Bellezza e Amore
Furon Dèi nostri
Buoni maestri poi
Di saggi verbi
Di magiche scintille
Di mudra e mantra
Di salvifici tocchi e suoni
Ci avvolser tutti
Come di un sogno in protezione
Per mari e cieli e per deserti
Come fiammelle sospesi
Ci salvar
Eppure in terra coll'altri umani
Nel dolore stando!
Sorte volle che insieme
Da silenti messaggi
radunati
gioia conforto cura rifugio
E piccole salvezze
Come acuti d'organo rintocchi
dentro gotiche volte
D'amor scoccammo frecce
Dell'Infinito all'arco
"AsSakhraa' ladaa al Bakhri!"
"Il Sahara sul mare!"
Urlo a Mohamed Salem
A Brahim
Mentre li porto per mano
Nell'acqua turchese e d'oro

Increduli respirano
Tuffano il capo
Espirano sott'acqua
Come il vecchio delfino
Ha insegnato
Battendo le onde
Con la coda
Che giovane
Olimpiche vasche accarezzava
Come ali
Piccole braccia
Come ali
Gioiose sbattono
Sputando goccioline atterrite e ridenti
Pesci volanti
Sull'arenile atterrano
Come tra El Ayoun e Nouhadibou
Sueliki Tumanna Fadila nuotano già
Al largo
Figli sognati
Ora visti ed amati
Gioco infinito
Tra Sahara e Adriatico mare
Luogo che non c'è
Eppure è vivo
A Roma, il 31 di Agosto 2012
Qui ritorniamo necessariamente all'Etica e alla visione ebraica e hassidica della guarigione.

Imparare e guarire sono profondamente uniti
(Kaetz, p. 93)

"L'apprendimento organico è essenziale e può anche essere terapeutico. E' più sano apprendere che essere malati o farsi curare". (Moshè F. *Le basi del Metodo*, p. 37, Astrolabio, Roma, 1991).

Assunto che "la vita è un processo e non un'entità, e i processi vanno bene se ci sono molti modi per influenzarli" (ivi), chiediamoci qual è l'atteggiamento della mistica ebraica verso il problema della salute.

Esso non può che rinviare ad un concetto più globale di *salvezza*.La porta che si apre si chiama *Teshuvàh*, che noi traduciamo *pentimento* e che in ebraico ha tre significati, quasi a darne una visione temporale *in progress* e *stereoscopica*, *olografica*: "ritorno", "voltarsi indietro" o "invertire direzione", "risposta". (Cfr. *La Rosa*...cit,. pp. 104 e sgg.).

Al ritorno a Dio attraverso la Toràh, a quella relazione scambievole – vedi *supra*, pp. 8,9,10 – il cui risultato è il compimento della Creazione – corrisponde un *voltarsi indietro*, riconsiderando l'intera esistenza passata e *separandosene*, invertendo la direzione e scegliendo nuovi valori.

Su questa base, può iniziare il *cambiamento*, *Tikkun*, o *rettificazione*.

"La prima fase del processo di *Tikkun* è di riequilibrio. Per ogni azione sbagliata del suo passato" alla persona "è richiesto di compiere alcune azioni che superano ciò che viene richiesto a un "comune" individuo per completare e riequilibrare il quadro della sua vita". (ivi. p. 111)

Successivamente, la persona "deve costruire, creare nuovamente e cambiare l'ordine del bene e del male, il modo tale che non soltanto la presente attività della sua vita acquisti nuova forma e direzione, ma che la totalità della sua vita riceva un valore solidamente positivo" (ivi, p. 111).

Ora, mentre rileggevo queste citazioni, mi venivano in mente immagini dello sviluppo di una CAM, di una Integrazione Funzionale, del percorso di una terapia come nel "caso di P." che racconto più avanti, risolto lavorando con psicoanalisi e metodo Feldenkrais insieme.

La mia impressione è che siano perfettamente, quasi *magicamente* contenuti nell'affresco cabbalistico, nell'arco tra *Teshuvàh* e *Tikkun*.

Anche Edward Bach considera che "La malattia è di per sé benefica ed ha come fine quello di riportare la personalità alla volontà divina dello Spirito; può dunque essere prevenuta ed evitata". Ma quando essa si presenta è "lo stadio terminale di un disordine molto più profondo". "C'è solo una situazione originaria di disagio o malattia": "L'agire contro l'Unità". E come ci dice poco più avanti, la sua ricetta è omologa a quella che congiunge *Teshuvàh* e *Tikkun*: "La stessa natura di una malattia sarà una guida utile per aiutarci a scoprire quale tipo di azione abbiamo commesso contro la Legge divina dell'Amore e dell'Unità". (Edward Bach, *Le Opere Complete*, Macro Edizioni, 2002, pp. 181-183).

Siamo ritornati di nuovo, per un'altra via, ai temi del prezioso libro di Kaetz. Esso è *l'anello mancante*, il metalinguaggio senza il quale il Metodo Feldenkrais non è trasparente a se stesso e quindi non è nemmeno completamente *insegnabile* e trasmissibile.

Appartengo ad una generazione di intellettuali per cui il *sichtbar machen* di Freud è stato prima di tutto un imperativo *etico*. A *rendere visibile* ci aveva insegnato per primo Marx con il suo linguaggio spettacolare, l'inversione dei genitivi, le capriole entusiasmanti di cui è costellata la critica del feticismo della merce. Tuttavia, un linguaggio che *sempre* rende conto di sé, passo dopo passo.

Freud ha prosciugato lo Zuyder See, sotto ha scoperto *un altro continente* ed ha progettato e realizzato il veicolo per esplorarlo e *renderlo visibile* – un *super Challenger*, anni luce avanti al cingolato della NASA per esplorare Marte quel suo linguaggio *olografico* – un Ebraico che parla Tedesco, un Ebraico potenziato e *aufgehoben* nei suoi rimbalzi tra Virgilio e Goethe, tra Shakespeare e *Il Flauto magico*; uno *Yiddish dell'anima*, una *lingua franca* che trova nel Tedesco la perfezione dello *Zohar*: "nella circostanza ottimale per espletare la sua funzione" (Zohar 1:135)" (Kaetz, pag. 97).

Freud che ha il coraggio di scrivere a Jung " La Psicoanalisi è fondamentalmente una cura attraverso l'amore"- forse la sintesi più bella e amorosa per i *mystical aknowledgments* di Bion verso Sigmund, perché contiene quella Fede infinita che per Bion era la *gründlich scientific attitude*: *Faith*!

La Psicoanalisi è già in Freud il coraggio di *perdersi* nello spazio infinito insieme alla persona da analizzare con la Fede di ritrovarsi, 70 anni prima che Wilfred Ruprecht Bion in *Transformations* (1965) "attraversando il Rubicone della rispettabilità psicoanalitica" (Grotstein, 2007, p. 114), proclami la sua *Psicoanalisi dell'Infinito Inconoscibile* (cfr. *infra*).

Cosa ne pensano Moshè Feldenkrais e i suoi epigoni di quella ininterrotta schiera di *intrepid starship commanders* dalla Fede incrollabile, da Eraclito a Platone a Meister Ekhart a Itzhak Luria a Freud a Klein a Jung a Winnicott a Lacan a Bion, i *capitani coraggiosi* che sono riusciti a

fermare l'autodistruzione dell'uomo? Che per farlo hanno creato la lingua per *nominarla*?

Negli scritti di M. Feldenkrais non ne ho trovato una sola citazione e nemmeno in quelli – davvero pochi – degli attuali *trainers*. E' un mondo prevalentemente autoreferenziale, quello Feldenkrais, che si scomoda solo per qualche A. Damasio, K. Pribram, H. Maturana, F. Varela… In una lettera di Marty Weiner – che di prima formazione era un filosofo – una citazione di Martin Buber; in Carl Ginsburg una di Husserl e una di M. Merleau-Ponty.

In psicologia non si va oltre E.T. Gendlin – *that is counseling*. (Meglio che un calcio nei denti…)

Ma in che mondo vivono questi *trainers* Feldenkrais?!…

Un discorso a parte merita Daniel Stern e il gruppo che coordina all'UCLA. Vicino a loro, sebbene un po'diverso, metterei anche Allan N. Schore, che compie un ciclopico sforzo transdisciplinare per fondare la sua *Self regulation Theory*, aperta alla Psicoanalisi (*Affect Regulation and the Origin of the Self*, 1994, Psichology Press, Taylor & Francis Group, New York and London)

Normalmente incasellati nella *Attachment Theory* – da cui hanno preso le mosse, meriterebbero però almeno un prefisso *post-post* in quanto sono approdati a mettere al centro del loro lavoro il *self attunement*, mollando gran parte della baracca Ainsworth-Bowlbyana. Per svilupparlo usano la *Mindfulness*: meditazioni eclettiche e Feldenkrais. Psicoterapie psicoanalitiche e non.

Forse la strada tutta in discesa, costellata di *miracoli* che Moshè Feldenkrais ha percorso nell'ultimo quarto di secolo della sua vita non lo ha messo di fronte ai *limiti* della sua invenzione; oppure li ha visti, ma li ha accettati, gli sono piaciuti così. Ha posto se stesso come *modello unico* di comportamento e ha voluto che la sua ermeneutica divenisse autonoma; ponendola come punto di incontro tra discipline neurologiche, biologiche, fisiche, matematiche, evoluzionistiche – il *suo* percorso – *ma escludendone la metapsicologia, l'inconscio e la sua pratica trasformativa: la psicoanalisi*. In parte, come abbiamo visto, era una difesa contro il ritorno del rimosso di Ashkenaz e in parte la convinzione di possederne i principi istintivamente, in quanto *embedded*, consustanziali alla cultura hassidica e cabbalistica in cui era cresciuto. Ma i suoi allievi, no. I *trainers* di oggi no. Vengono da altri mondi.

È chiaro che, in tal modo, salvo alcune eccezioni, ha creato *cloni*, copie di sé, magari *tecnicamente* di alto livello ma prive di quella flessibilità e di quell'apertura alle profondità della storia e al mutamento dei tempi che la sua tradizione familiare e poi il lungo viaggio attraverso il Novecento aveva creato in lui.

Li ha lasciati appesi in una *fiction*, in un *vuoto storico*, (quello che il libro di Kaetz comincia a riempire) – lo stesso in cui si era sentito costretto ad isolarsi per sottrarsi all'orrore della distruzione incombente su di lui per decenni.

Di conseguenza, non si è preoccupato di progettare la formazione del futuro.

Chi poi l'ha fatto ha preso una via di *conservazione*. Ovvero di salvaguardare *la professione Feldenkrais* a partire da ciò che essa è in grado di *garantire* – vedi *supra,* pp. 1-4.

Ma lo scopo di riplasmare la mente e l'immagine di sé, *a partire dai movimenti del corpo* si è perso in buona parte per strada; l'ipotesi di una *psicosomatica* in grado di superare i limiti della psicoanalisi è rimasta, al meglio, una petizione di principio. Al peggio, una pretesa arrogante.

Il pur geniale Mark Reese la sintetizza in termini che, sinceramente, sono sopportabili soltanto *in camera caritatis* al pensiero del fatto che, *in qualche modo, inconsciamente* o addirittura *mal gré soi,* Feldenkrais si è inserito nella profezia di Freud, portandola oltre:

"Benché criticasse Freud, Feldenkrais cercò di conservare il meglio e di espungere il peggio della psicoanalisi. Cercò di dare alla teoria psicologica una base più scientifica e più radicata nel corpo. Nelle ultime opere di Feldenkrais si nota come l'influsso di Freud diventi sempre più debole" (Premessa a *L'Io potente,* Astrolabio, 2007, p. 27).

Nota bene che proprio in quegli anni Bion esplodeva con la sua rivoluzione! E vivevano entrambi in Inghilterra!

Purtroppo lo vediamo. La pretesa di ristrutturare l'immagine del sé funziona ai livelli medio bassi, per le persone che non hanno problemi psichici seri, come "funzionano" metodi molto più banali, ginnastiche-ginnastiche, capaci solo di "autocentrare" l'individuo – vedi, per tutti, il "Pilates".

Quella pretesa di Moshe Feldenkrais è purtroppo un *vulnus* contro la prospettiva olistica perché può illudere persone con gravi turbe della personalità, con problemi di relazione pesanti, a risolverli *automaticamente* nella pura dimensione Feldenkrais.

Ciò è impossibile e pericoloso.

Certo, "male non gli fa" andare al gruppo di CAM una o due volte la settimana o ricevere Integrazioni Funzionali. Meglio che andare a fare sciocchezze muscolari in palestra.

Ma questo al di fuori di una dimensione metapsicologica, di una *talking cure* dove *si scrive una storia*, si interpretano i sogni, le relazioni – il *rapporto oggettuale* vissuto dalla persona – oltre che *inadeguato* è un assoluto *spreco*, perché anche ciò che accade nell'Integrazione Funzionale Feldenkrais è interpretabile, utilizzabile e prezioso. Anzi, dal mio punto di vista è *indispensabile* all'interpretazione e alla *trasformazione*. (cfr. *infra* " il caso di P.").

Allo stato attuale del Metodo, chi mai si sentirebbe, oggi, di affidare una persona con problemi psichici seri ad un insegnante Feldenkrais, pure il più aperto e geniale della terra? Penso che sarebbe lui stesso a declinare l'offerta.

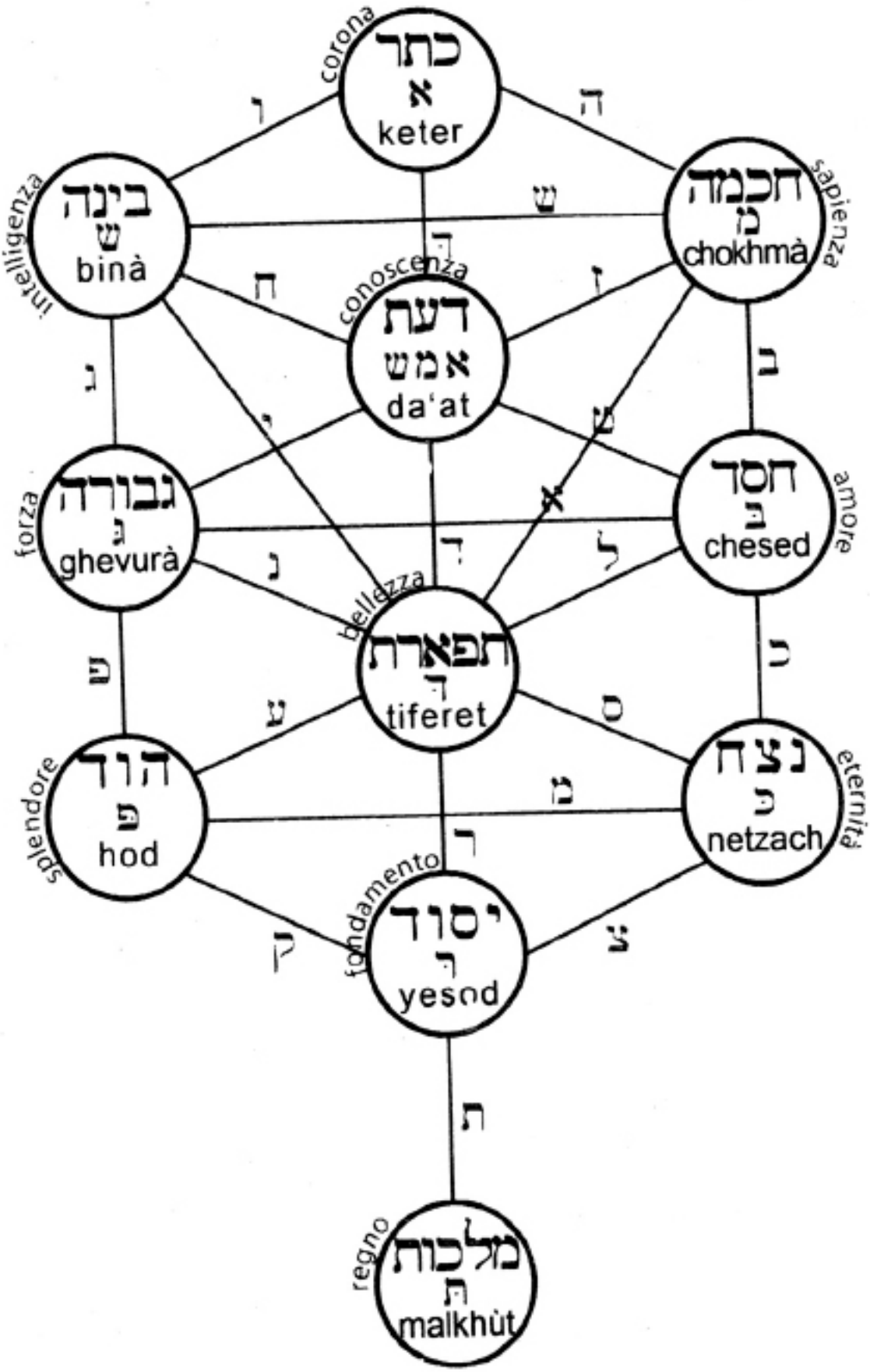
Scienza o ermeneutica?
Trovando un altro Feldenkrais

"Esistono problemi che la conoscenza non può risolvere. Un giorno capiremo che la scienza è solo una *variante* della fantasia, una sua *specializzazione*, con tutti i vantaggi e tutti i pericoli collegati alla specializzazione" Georg Groddeck, *Il libro dell'Es*

Più in generale, il Metodo Feldenkrais porta nell'analisi *einen anderen Schauplatz*, un'altra scena. Un teatro dove il corpo è protagonista. Un corpo con cui *interagire* sulla base del metodo *anatomofisiologico* di Feldenkrais ma da interpretare anche attraverso il simbolismo dell'Albero della vita, delle dieci *Sefiròt* della tradizione *cabbalistica*, per riattivarne i collegamenti, che sono al tempo stesso *fisici-e-simbolici*.

Questo non è il luogo per resoconti terapeutici; ma solo per un rapido esempio.

Una paziente, P., è stata abbandonata dal marito "che voleva la sua libertà". E' profondamente addolorata e sente rabbia poiché lo trova ingiusto: lei lo ama ancora ma l'uomo si sottrae a qualsiasi dialogo e chiarimento. D'altra parte, egli continua ad andare e venire da casa. P. gli impone la separazione e il divieto di accesso alla casa in cui vive con la figlia adolescente. Casa di cui però ciascuno possiede la metà. L'uomo insiste perché la casa sia venduta e il ricavato diviso. Ma la donna non vuole nemmeno sentirne parlare, attribuendo la responsabilità e la *colpa* della situazione al marito.


corona
כתר
א
keter
intelligenza
בינה
ש
binà
sapienza
חכמה
מ
chokhmà
conoscenza
דעת
אמש
da'at
forza
גבורה
ג
ghevurà
amore
חסד
ג
chesed
bellezza
תפארת
ת
tiferet
splendore
הוד
פ
hod
eternità
נצח
ט
netzach
fondamento
יסוד
י
yesod
regno
מלכות
ת
malkhùt

Soffre di pesantezza alla testa. Dolori alle vertebre cervicali e agli estensori del collo. Dolori alle braccia e alle spalle. Sente la testa che le cade. Angoscia, insonnia, incubi dove si sente una clandestina, non ha una casa (!) sogna che deve escogitare trucchi per poter dormire in ospedali, ostelli della *Caritas*…. Fiori di Bach: *Rock Rose, Impatiens*. Funziona. Dorme.

Nelle prime sedute si scopre che pratica tamburi Zen, attraverso cui "si sfoga". Chiariamo nell'analisi: è la rabbia. Ma lo fa in modo troppo violento e da qui i dolori, il rimbombo attraverso le spalle nella colonna e nella testa. Sospetto di irritazione dell'Ottavo nervo cranico nello squilibrio della testa. Ma lo squilibrio fondamentale è tra le *Sefiròt* di *Chésed* – Amore e Misericordia – e *Ghevuràh* – Forza e Giustizia; funzioni delle spalle – le articolazioni dalle braccia fino alle mani – unite dal *sentiero* Aleph (le scapole) – qabbalisticamente la saggezza, l'unione degli opposti, le ali dell'aquila, "l'uccel di Dio" (Dante, Paradiso, VI…); "…La capacità dello *tzaddik* di vedere "oltre", è la visione globale che egli ha della realtà in attesa del futuro…" Yarona Pinhas, *Onda sigillata*, Giuntina, Firenze, 2008, p. 67). Sentiero Aleph che interseca la Settima cervicale e tutti i sentieri di collegamento tra le *Sefiròt* superiori e *Tiféret*, la *Sefiràh* di Bellezza Verità e Toràh, funzione del cuore. Il blocco di Aleph *dis-integra* letteralmente testa spalle torace, impedisce loro di funzionare *insieme*; ovvero impedisce alla persona di esserci *intera* con tutta se stessa. Intanto P. chiarisce che nei tamburi cercava disperatamente di "darsi un ritmo da seguire"; ma ha capito che quel ritmo deve sgorgare spontaneamente da tutto il suo essere, in unità (*Yichud*).

Con integrazioni funzionali e CAM il corpo lentamente riacquista la sua unità, i dolori diminuiscono. Si convince a ridurre i tamburi, fino ad abbandonarli. Il lavoro psicoanalitico la mette in grado di elaborare la separazione dal marito – dalle parti di sé con-fuse a lui. Sogna mondi dove ciascuno sta così bene con se stesso che sta bene anche con gli altri e bastano poche parole o addirittura solo sguardi per comunicare.

Ora è lei che sente il bisogno di vendere la casa, non ci si riconosce più, ne vuole una più piccola ma che la rappresenti, la rispecchi com'è oggi.

Sogna un'alluvione che spazza via una città e i suoi abitanti mentre lei guarda da un'altura quell'apocalisse di sapore dantesco, meravigliandosi della sua *salvezza*. Le "ali dell'aquila" adesso ci sono, l'hanno condotta sull'altura e le danno "la visione globale (…) della realtà in attesa del futuro…".

Tratta finalmente la figlia come un'adolescente, qual è; se è il caso la manda al diavolo (non è più fantasma/alias/ricatto del marito) ma ciò non infirma la complicità che le lega, la voglia di divertirsi insieme; e quando incontra l'ex marito con il suo atteggiamento sbruffone, le sue battute non la feriscono più come un tempo.

I dolori alla testa e alle spalle sono diventati molto più rari.

L'Analisi è durata finora 9 mesi, una seduta la settimana. Dopo la pausa estiva potremo probabilmente iniziare la Sintesi.

Penso che si tratti di un esempio in cui l'*ascolto* e la pratica Feldenkrais si raccordano alla tradizione dell'*ascolto hassidico* e di quello psicoanalitico attraverso le intuizioni e il genio di Wilfred Ruprecht Bion, che della *Cabbalà* ha assunto il quadro di riferimento, la *Weltanschauung*. Qui c'è il sintomo, la resistenza, che si manifestano *fisici*; e *fisicamente*, oltre che psicoanaliticamente sono trattati.

Una *Psicoanalisi dell'Infinito* dove non esistono certezze e dove l'analista attraverso la capacità di *rêverie*, di contenimento, di *sognare la sessione*, utilizza Tutto e Nulla – tenendo fermi i *Due principi* e la *Traumdeutung* (*L'Interpretazione dei Sogni*) di Freud e *l'identificazione proiettiva* e la *posizione depressiva* di Klein – per tentare di intercettare le schegge dell'*esplosione* di "O", qualcosa di insostenibile che è *costituzionalmente* umano ma di cui al tempo stesso ci

sfugge la logica: "Il nostro sistema psicofisico produce stati che non è in grado di processare, le sue produzioni sono aldilà della sua capacità di digerirli e di utilizzarli…In una delle sue immagini, Bion suggerisce come analogia il paradosso di un'*emorragia mortale* all'interno degli stessi tessuti del nostro corpo "(Michael Eigen, *Kabbalah and Psychoanalysis*, Karnac Books, London and New York, 2012, p.23).

"O" come *origine* inconscia, inconoscibile infinita e innominabile di una nevrosi/psicosi. "O" come *Godhead* (Bion) o *Godhood* (Grotstein), la nostra parte di *Divinità*. Solo elaborando la sua perdita, il suo *lutto* possiamo arrivare a noi stessi e recuperarla. Con la Fede che esiste una Realtà Ultima, trascendentale (Kant) e omologa a quella divina, cabbalisticamente *en sof or*, "infinita luce" – *en sof*, "infinito", *en* "niente". Esplosione di "O" che, pure, è *individuabile*, *tracciabile*, le sue schegge alla deriva nello spazio senza fine sono recuperabili, si lasceranno conoscere e nominare. E dove?

Nell'Infinito che ciascuno di noi porta stampato su di sé nell'Albero della Vita, nelle dieci *Sefiròt*-funzioni del *corpomente* il cui accesso è stato aperto come non mai da Moshé Feldenkrais, il *germoglio hassidico* nato in una *Ashkenak* sull'orlo dell'abisso e trapiantato nella *Alt Neuland*, la Vecchia Nuova Terra di Israele; e dall'*Englishman born in India* Wilfred Bion (1897-1979), l'*intrepid tank commander* delle Ardenne (*Legion d'Honneur*, 1918; "morto" in battaglia, come lui stesso scrive – "*I died on the Amiens-Roye road, on August 8, 1918*" (vedi nota 1)- e rinato da quella sua *explosion of "O"* nella psicoanalisi di Melanie Klein, che ha accerchiato con il suo plotone di invenzioni metapsicologiche radicali la psicoanalisi dei tempi andati, esplodendo i suoi modi nello sconosciuto, inconoscibile innominabile trascendentale Infinito della Cabbalà, ma *trasformabile* e lavorabile in conoscenza – *transforming "O" into K(nowledge) – accerchiabile* (cfr. *supra*, il caso di P.) attraverso l'Albero della vita e la sua nuova psicoanalisi, con la Fede nell'esistenza di una Realtà Ultima. Una psicoanalisi dove il corpo era presente, ma solo per essere interpretato e *trasceso*.

Però *The Times they are a changin'* cantava e canterà per sempre Bob Dylan; e dopo che i movimenti studenteschi hanno innescato la rivoluzione sessuale dei Sessanta, il corpo finalmente sdoganato può venire accettato come *medium dialogico* nell'anamnesi e nella ricostruzione dell'io. Non più presente nella *consulting room* solo per essere *interpretato* e *trasceso*, oppure, reichianamente, mezzo per una scarica liberatoria, bensì *corpomente* dialogante attraverso il contatto e il tocco con il *corpomente* del *practitioner* in una *talking cure* che parla anche *un'altra lingua*, *Eine andere Sprache aber in dasselben Schauplatz* – un'altra lingua ma sulla stessa scena – unificate in una sola lingua *mistica*. Via uguale e al tempo stesso via *altra* dalla parola – *derekh Burma* dicono, memori della *English road* lunga 3.000 chilometri in Birmania, i vecchi Israeliani legati da amore-odio agli Inglesi, come sicuramente fu anche M. Feldenkrais – percorso alternativo attraverso/intorno alle difese del paziente nei confronti dell'analisi, come io stesso continuo a sperimentare con stupore e gioia. Capace di *materializzare e trattare fisicamente il sintomo e la resistenza* – vedi *supra* il caso di P.; e di dare al tempo stesso spazio alla parola, alla *talking cure*. È il modo più semplice e diretto per fare Neuropsicoanalisi.

Dunque, come è stato bene espresso da Bollas per la Psicoanalisi – vedi *supra*, pag. 18 – i processi distruttivi e autodistruttivi dell'umanità hanno compiuto nell'ultimo secolo passi da gigante ed era necessario un salto di qualità nel contrasto; ecco arrivare il Metodo Feldenkrais, che, come "compimento di un percorso filogenetico ed evolutivo", è anch'esso "figlio della necessità".

Consapevoli dell'urgenza di quella necessità, ci siamo messi in cammino, ***trovando un altro Feldenkrais***; nella nostra pratica e nel prezioso libro di David Kaetz.

Un Moshè Feldenkrais disponibile a lavorare insieme al suo coetaneo Wilfred Bion, cabbalista paradossale e visionario quanto lui.

Nella loro ultima vita non hanno potuto farlo, ma possono in quella successiva.

Che è il tempo della *nostra* vita.

Il *nostro* compito.

Grazie Moshè, grazie Wilfred, grazie David!

L'acqua sionista e l'acqua socialista

Voglio concludere con una storia di sapore hassidico che è quasi un *instant movie*. Mi tocca però di scrivere un'intera pagina per dare il senso di quelle 17 parole.

Nel 1995, a conclusione di un soggiorno in Israele durante la mia parentesi di ricerche archeologiche, filmai la lunga intervista ad uno dei padri di Israele, che in quegli anni è stato un padre anche per me e tale sarà per sempre.

Yoel De Malach (1924-2001), nipote di Enzo Sereni, partito per lo *Yishuv* a 16 anni da Trieste sul piroscafo *Galilea* nel 1940, ha lasciato il suo corpo materiale da parecchi anni ormai ma continua a vivere insieme a tutti noi che lo abbiamo conosciuto e amato.

Botanico sommo e archeologo della botanica e dell'agricoltura, ha ricostruito le fattorie Nabatee che con le rare piogge funzionavano *in automatico*, in regime di *aridocultura*; Premio Israele per le ricerche desertiche nel 1986, a lui si deve l'impulso principale per l'utilizzo dell'immensa falda di acqua salmastra scoperta nel 1970 a 1000 metri di profondità sotto il deserto del Negev e artesiana fino a 300.

Senza le ricerche di Yoel e della sua équipe del Centro per l'Agricoltura Desertica di Ramat Négev, che hanno modificato geneticamente le principali piante commestibili rendendole resistenti all'acqua salmastra, il Négev – due terzi del territorio di Israele – non potrebbe essere oggi quella nuova frontiera di sviluppo economico e demografico, brulicante di idee e iniziative agricole e industriali.

Quell'acqua scorre in tutta la regione pompata dentro grossi tubi di colore rosso che si affiancano ad altrettanti tubi azzurri che portano l'acqua dolcissima del Condotto Nazionale del Giordano, che viene dal lago di Tiberiade, e che è molto più cara: ma è indispensabile, perché senza un quarto d'acqua dolce, con la sola salmastra, la coltivazione è impossibile.

Eravamo in un'area di alberi da frutto del *kibuz* di Revivim, il sole stava tramontando alla fine di una delle solite giornate estive a 45° Celsius all'ombra e il *camcorder* Betacam sulla mia spalla – il *combo Ampex 300*, compagno di viaggio per dieci anni – era un grumo di schede elettroniche in ebollizione a 70° Celsius dentro una camicia di duralluminio rovente; ma secondo le spie nel *viewfinder* incideva ancora eroicamente sul nastro le immagini in componenti e il *Time Code.*

Yoel De Malach – uno dei 12 ragazzi della *haShomer haTzayr* e poi *maapilim* (socialisti) che fondarono il *kibuz* nel 1943 – concluse l'intervista così, indicando i tubi di diverso colore:"Io dico che questa blu è l'acqua sionista; e questa rossa è l'acqua socialista. Lavorano insieme".

Sono convinto che lo stesso debbano fare il metodo Feldenkrais e la psicoanalisi di Bion.

(*Un'altra versione, più sentimentale, meno hassidica e un po' più* eccentrica *rispetto al nostro tema. Esteticamente ripensata.*

Fin qui eravamo sulle Ali dell'Aquila, il sentiero Aleph tra Chésed *e* Gevuràh*; adesso scendiamo al cuore, a* Tiféret – Bellezza, Verità, Toràh.

Yoel ha alle spalle due filari di vite che corrono verso il sole che sta tramontando – ormai è in Egitto, di là dal Sinài e dai Laghi Amari, forse già incanta il Nilo.

I dardi arancione del tramonto trapassano le foglie ventose accendendo la candida testa leonina di Yoel di riflessi di rame incandescente; quando dice "Lavorano insieme" gli inondano gli occhi che brillano come non mai in un'espressione emozionata e visionaria – sì, proprio come in Kipling: "His eyes glittered in more than oriental splendour"!

E' la tua profezia, havèr veTzaddìk, *compagno e Giusto Yoel De Malach, Giulio De Angelis scappato da Roma perché le Leggi Razziali ti impedivano di studiare e di vivere e rinato in* Alt Neuland *e in* Altneusprache – be Israel ve be Ivrìt: *tu che hai viaggiato il pianeta per insegnare ai popoli dei deserti ciò che hai divinato nel tuo, nel* nostro *deserto. Sono onorato di averla raccolta con la mia* Betacam*, in quel tramonto, Profeta del Negev, Nabateo del Terzo Millennio*).

Roma, 30 luglio 2013

Baruch Ben-Or
(*E. B.*)

psychofeldenkrais@yahoo.it

***** Saggio su ***Making Connections*** *– Hasidic Roots and Resonance in the teachings of Moshe Feldenkrais* di David Kaetz, 2007.

1) È curioso che anche M. Feldenkrais sia molto probabilmente "morto" in quegli stessi mesi, durante il viaggio iniziatico verso la Palestina (Vedi *supra*, pag. 18).

Peccato che, al contrario di Bion, non ce ne dia notizia…

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

De l'être à l'existence

L'au-delà du désir de reconnaissance chez Lacan

Clotilde Leguil

Abstract: *If the desire for recognition could have been considered by Lacan as crucial for the analytic experience understood as a dialectical process, it was destined to be overrun by the post-structuralist lesson of the Sixties. By the same time Lacan deploys a new orientation of psychoanalysis towards the real, he detaches himself from a desire for recognition that does not testify to the logic of the drive presiding over the symptom. I then show how Lacan moves from a dialectics of recognition to a dialectics of the drives, in which it is no longer a question of recognition or misrecognition, but rather of enjoyment and separation. In his final works Lacan argues that the symptom has an existential kernel which no longer refers to any desire for recognition but reveals a specific bodily appropriation of the parlêtre. Given that the desire for recognition is inaccessible to any actual satisfaction as the lack-of-being is irresolvable, we move from a Hegelian Lacan to a Sartrean Lacan to arrive at the end of this path with an almost Plotinian Lacan – considering that even before the being there is a One from whose unary kernel all ontology originates.*

Si le concept de reconnaissance fait son retour sur le devant de la scène intellectuelle depuis le début du XXIe siècle au sein de différents courants de la philosophie contemporaine, comme le courant du *care* (dont Joan Tronto et Caroll Gilligan[1] sont les représentantes aux Etats-Unis, Sandra Laugier en France) prônant « une reconnaissance authentique de nos vulnérabilités[2] » comme facteur d'une nouvelle politique, le courant de l'*animalisme* revendiquant la reconnaissance d'un droit de l'animal, ou encore le courant des *gender's studies* que l'on peut lire tout entier comme un effort pour faire reconnaître le genre en tant que construction sociale, ce concept paraît paradoxalement un peu daté en psychanalyse. La psychanalyse lacanienne dans sa version post-structuraliste ne fait pas de la reconnaissance le cœur de l'expérience analytique. Bien que le désir de reconnaissance puisse être un point d'entrée dans la cure, bien que la demande d'être reconnu en tant que sujet et la souffrance de ne pas parvenir à l'être, puissent contribuer à la mise en route du processus analytique, ces différentes modalités de la reconnaissance ne constituent pas, pour Lacan à partir du début des années soixante, le fin mot de la psychanalyse.

Néanmoins pour saisir le sens de cette dévaluation de la question de la reconnaissance, il faut aussi rendre compte de ce qui l'a précédée chez Lacan lui-même, à savoir une conception de la cure analytique en termes de désir de reconnaissance et de reconnaissance du désir. Pourquoi

Lacan s'est-il alors éloigné de cette première conception de l'expérience analytique ? En quel sens la dialectique de la reconnaissance et de la méconnaissance est-elle remise en question par Lacan qui s'affranchit, au fur et à mesure de son élaboration, de ce paradigme hégélien, pour faire valoir une autre approche du symptôme, à partir de la pulsion et du ratage ? Pourquoi est-il nécessaire de dépasser le moment de la reconnaissance afin d'avancer vers ce qui ne relève plus seulement d'une demande adressée à l'Autre mais d'une exigence de jouissance qui n'entend pas le discours de l'Autre ? S'interroger sur le statut de la reconnaissance en psychanalyse, c'est alors s'interroger sur l'inconscient, le désir et la jouissance comme terme qui excède l'ordre symbolique. En dernier ressort, la reconnaissance renvoie toujours au désir d'être. Mais ce désir masque un terme plus irréductible qui est de l'ordre de notre rapport même à l'existence.

Pour appréhender ces changements de statut de la reconnaissance chez Lacan, on peut distinguer quatre grands moments de son élaboration. Dans un premier moment, celui de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*[3] en 1953, Lacan considère la reconnaissance comme le concept adéquat pour rendre compte de l'enjeu de la cure analytique. La parole *pleine* opposée à la parole *vide* est celle qui permet au sujet d'advenir, de se faire reconnaître, par-delà les mirages de l'imaginaire. Dans un second moment, celui de *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*[4] en 1957, du Séminaire V sur *Les Formations de l'inconscient*[5] en 1957-1958, la dimension de la reconnaissance continue d'être prégnante dans la conception lacanienne de la cure analytique mais s'y adjoignent les concepts de *phallus* et de manque, qui modifient quelque peu le schème initial de la reconnaissance au sein d'une intersubjectivité possible. Dans un troisième temps, dont le Séminaire de 1962-1963 sur *L'Angoisse*[6] est le cœur, s'inaugure une nouvelle approche de la cure qui renverse radicalement le paradigme de la reconnaissance. Au point que Lacan peut affirmer que l'Autre est *celui qui ne me reconnaît pas*, non pas au sens d'une méconnaissance mais au sens d'un manque irréductible de médiation entre le sujet et l'Autre. C'est un manque que le signifiant ne peut pas combler car ce manque relève d'un autre régime que celui du symbolique. Le désir de l'Autre n'est alors plus tant *ce que je désire pour être reconnu* que *ce qui m'angoisse*. L'élaboration du concept d'*objet a* conduit Lacan à concevoir le sujet à partir du corps qu'il a et de ce qui est à jamais perdu pour lui avec l'entrée dans le monde du signifiant. Enfin, en un quatrième moment, celui du Séminaire XI sur *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*[7] en 1964, Lacan approfondit l'idée d'une non-reconnaissance en proposant une nouvelle conception du manque adossé à la répétition, à partir de la pulsion et du réel.

On peut considérer les deux premiers moments comme appartenant à un même temps qui est celui du Lacan structuraliste reconnaissant lui-même l'ordre symbolique comme la structure du réel, les deux suivants comme inaugurant un nouveau moment de l'enseignement de Lacan remettant en question la souveraineté de l'ordre symbolique et la puissance du signifiant. Le tout dernier enseignement de Lacan, tel que Jacques-Alain Miller l'a nommé et commenté dans son cours *L'Orientation lacanienne*[8], constitue un moment conclusif qui permet d'apercevoir en quel sens le concept de l'Un se substitue à celui de l'Être. Du même coup le paradigme de la reconnaissance du désir apparaît comme dépassé, et Lacan « s'en déleste[9] » en opérant « un déplacement ontologique de la reconnaissance du désir à sa cause[10] » puis de la cause du désir à la jouissance du corps. Le nouveau paradigme de la réitération de Jouissance, ne s'adressant à aucun Autre mais relevant d'une exigence pulsionnelle, ne relève plus du régime de la reconnaissance et de la méconnaissance, mais de ce que J.-A. Miller a défini comme une existence sans essence.

Au sein de ce parcours examinant les différents statuts de la reconnaissance dans l'enseignement de Lacan, on passera *d'un autre à l'Autre*, soit de l'autre imaginaire à l'Autre symbolique au sein des deux premiers moments, puis *d'un Autre à l'autre*, soit du grand Autre à l'*objet a* au

sein des deux moments suivants, puis enfin *de l'Autre à l'Un*, au sein du tout dernier enseignement de Lacan qui délaisse l'ontologie pour faire valoir l'existence de la jouissance qui ne répond plus à la logique de l'être et du *manque à être*. Le corps du *parlêtre* devient l'Autre du sujet. Et la jouissance de ce corps existe sans se soucier d'être reconnue. Le corps du *parlêtre* est un Autre si radicalement Autre, si étranger au sujet lui-même qu'il n'a plus rien d'hégélien, plus rien d'une autre conscience de soi ou d'un sujet qui parle, puisque c'est un Autre qui ne parle pas, se tait, mais est pourtant bien présent. C'est alors à une nouvelle pratique de la psychanalyse, par delà le désir de reconnaissance, que conduit la question de la jouissance du corps du *parlêtre*. Cette jouissance est repérable, apte à être circonscrite, mais impossible à dépasser totalement car elle est de l'ordre d'un noyau existentiel qui signe le mode sur lequel le *parlêtre* s'approprie la vie.

La reconnaissance et le temps du sujet

Revenons au temps inaugural, au sein duquel la dialectique de la reconnaissance et de la méconnaissance a toutes ses lettres de noblesse dans l'enseignement de Lacan. Précisons tout d'abord que le concept de reconnaissance a été introduit en psychanalyse par Jacques Lacan, en même temps qu'il y importait les concepts du structuralisme et certains concepts de la philosophie, comme celui de « sujet », afin de remettre l'inconscient freudien sur le devant de la scène analytique. La reconnaissance est coordonnée à l'idée que l'inconscient doit être conçu à partir de la fonction de la parole et du champ du langage, et par conséquent qu'il peut être défini comme un *sujet qui parle*. C'est tout l'enjeu du *Discours de Rome* de Lacan, ainsi que du Séminaire II sur *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* de 1954-1955.

En effet, bien que Lacan s'appuie sur Freud et sur l'exigence d'un retour à la lettre du texte freudien, on ne trouve pas de véritable mise en valeur du concept de reconnaissance chez l'inventeur de la psychanalyse. Du moins ce concept n'est-il pas isolé comme tel par Freud. Il s'agit d'une proposition de Lacan qui puise dans la philosophie de Hegel (relue par Alexandre Kojève) afin d'apporter un nouvel éclairage au texte freudien. C'est en effet A. Kojève, dont Lacan a suivi les cours à l'Ecole Normale Supérieure de 1933 à 1939, qui a souligné comme centrale dans sa reprise de la *Phénoménologie de l'esprit*[11], la dimension de la reconnaissance dans la problématique hégélienne de la conscience. Toute conscience n'accède à la pleine réalisation d'elle-même que si elle est reconnue par une autre conscience à laquelle elle s'est affrontée. C'est le sens de la dialectique du maître et de l'esclave, qui constitue un des moments fondateurs de l'odyssée de la conscience. Le désir, dans son essence même, est alors défini comme désir d'être reconnu par autrui et l'*Aufhebung* hégélienne au niveau de la conscience peut être déclinée comme avènement de la conscience de soi grâce à la reconnaissance par une autre conscience. Le désir est ainsi désir de reconnaissance, et en ce sens *désir du désir de l'Autre*[12], soit désir de son désir, désir de ce que l'Autre désire, mais surtout désir d'être désiré par l'Autre.

Quel usage Lacan fait-il exactement du concept de reconnaissance en psychanalyse ? Pourquoi va-t-il chercher dans la philosophie de Hegel, qui n'a rien à voir avec l'inconscient et la psychanalyse freudienne, les concepts de dialectique, de reconnaissance et de méconnaissance ? L'intention de Lacan est de redonner à la psychanalyse son sens originel, à savoir celui d'une expérience de l'inconscient. En effet, il lui apparaît dans les années cinquante, que la psychanalyse postfreudienne s'est éloignée du sens inaugural de la découverte, en se diluant dans une *egopsychology* ayant abandonné toute référence aux *concepts les plus vivants* de Freud, ceux d'inconscient et de sexualité.

Il y aurait ainsi eu comme un *amortissement* des conséquences de la découverte de l'inventeur de la psychanalyse, de par l'effet de *routinisation* engendré par la pratique elle-même qui ne s'appuie plus tant sur des concepts solides que sur des dogmes et des règles se substituant à la pensée de la pratique elle-même. A ce courant que Lacan considère comme une déviation, où la psychanalyse se perd et devient une forme de psychologie générale valorisant la recherche de meilleures relations avec l'entourage et un rapport plus satisfaisant avec la réalité, Lacan oppose le sens véritable de la cure qui porte, non pas sur le moi et ses conflits avec la réalité, mais sur l'inconscient et son message. Ainsi affirme-t-il que « le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dont la parole doit être délivrée[13] ». Le symptôme doit être conçu à partir de l'inconscient comme une *chose qui parle* et qui cherche à se faire reconnaître au sein du discours du sujet. La dialectique de la reconnaissance est donc introduite par Lacan en psychanalyse afin de restituer à l'analyse sa signification d'expérience symbolique par-delà toutes les mystifications consistant à rechercher une plus grande maturité libidinale et un rapport plus conventionnel à la réalité.

C'est ainsi comme expérience de parole qu'il faut concevoir la psychanalyse si l'on ne veut pas perdre de vue sa puissance symbolique. Si l'interprétation peut avoir une efficacité sur le symptôme, soit sur la souffrance du sujet, c'est bien en tant qu'action symbolique, en tant qu'acte de parole qui fait exister le désir du sujet en manque de reconnaissance. Et en 1953, ce qu'il s'agit de reconnaître, c'est le *chapitre censuré* de l'histoire du sujet, qui prive ce dernier d'un savoir sur lui-même et sur son passé. C'est le sens de la parole pleine, dont la dimension d'anamnèse a un pouvoir cathartique, à l'opposé du discours du moi, vide d'histoire et de signification,. Ainsi « ce que nous apprenons au sujet à reconnaître comme son inconscient, c'est son histoire, - c'est-à-dire que nous l'aidons à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de « tournants historiques »[14] ». Cette historisation ne renvoie pas à un rapport à la réalité mais à un rapport à la vérité, à une découverte du sens inconscient dont le signifiant, de par son équivocité, est porteur.

La libération de la parole du symptôme est alors avènement du désir du sujet. La reconnaissance n'est donc pas de l'ordre du « care », du souci, et de l'exigence d'accueil des vulnérabilités d'autrui, mais d'ordre symbolique. C'est dire que la bienveillance, bien que nécessaire, n'y suffit pas. Car la reconnaissance se produit dans le champ du langage, avec des signifiants. Elle porte ainsi sur le désir en tant qu'il est d'ordre symbolique. Lacan affirme que « ce désir lui-même, pour être satisfait dans l'homme, exige d'être reconnu, par l'accord de la parole ou par la lutte de prestige, dans le symbole ou dans l'imaginaire. L'enjeu d'une psychanalyse est l'avènement dans le sujet du peu de réalité que ce désir y soutient au regard des conflits symboliques et des fixations imaginaires comme moyen de leur accord, et notre voie est l'expérience intersubjective où ce désir se fait reconnaître[15] ». En 1953, Lacan conçoit ainsi la cure comme une expérience intersubjective, au sein de laquelle le désir du sujet attend d'être reconnu. La lutte de prestige est une modalité imaginaire du processus de la reconnaissance. Ce n'est pas celle de la psychanalyse. La reconnaissance que confère l'expérience de l'analyse est d'ordre symbolique, et fait être le désir en l'énonçant.

Si le désir de reconnaissance est inconscient, c'est que le sujet qui parle n'est pas entendu et ne s'entend pas lui-même. Le symptôme est cette parole en manque de destinataire. Lacan reformule le sens du refoulement freudien en l'articulant à partir des paradoxes propres aux relations de la parole et du langage. Il ne suffit pas de parler, pour parler de son désir et le connaître, car le langage est un ordre auquel le sujet est assujetti et il y est *parlé lui-même plus qu'il ne parle*. Ce paradoxe prend des formes différentes dans la folie et dans les névroses. Si dans la folie, « il

nous faut reconnaître, […], la liberté d'une parole qui a renoncé à se faire reconnaître[16] », au sens où quelque chose du rapport à l'Autre n'opère plus dans le délire qui parle tout seul, en revanche dans les névroses, « le symptôme est ici le signifiant d'un signifié refoulé de la conscience du sujet[17] », et c'est en le déchiffrant comme signifiant que l'interprétation libère le sens caché de celui-ci et reconnaît le désir qui s'y articule. Ainsi, l'analyse est une expérience de parole, qui arrache le sujet au champ de l'imaginaire (lequel est aussi celui de la méconnaissance) et le fait accéder à son propre désir.

Lacan peut alors définir la fonction du langage en analyse, non pas comme une fonction d'*information* sur la réalité des événements de la vie, mais comme celle d'une évocation sur la vérité du désir. « Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question. Pour me faire reconnaître de l'autre, je ne profère ce qui fut qu'en vue de ce qui sera. Pour le trouver, je l'appelle d'un nom qu'il doit assumer ou refuser pour me répondre[18] ». L'acte de l'analyste consiste ainsi à laisser passer les mirages du discours du moi et à répondre au sujet, du lieu de l'Autre, c'est-à-dire à partir des signifiants eux-mêmes du discours. En répondant, il reconnaît le sujet, son désir et lève ainsi le refoulement qui présidait à la constitution du symptôme. Il permet au sujet de se définir lui-même par la question que pose son symptôme. « Dès lors, apparaît la fonction décisive de ma propre réponse et qui n'est pas seulement comme on le dit d'être reçue par le sujet comme approbation ou rejet de son discours, mais vraiment de le reconnaître ou de l'abolir comme sujet. Telle est la *responsabilité* de l'analyste chaque fois qu'il intervient par la parole[19] ». L'éthique de la psychanalyse se formule ainsi comme une aptitude à reconnaître le sujet qui parle, en lui répondant. Il ne s'agit pas d'approuver ou de désapprouver ce que le sujet dit, soit de juger du point de vue des bienséances et d'une certaine idée de l'adaptation aux exigences sociales le sens du discours du sujet, mais de reconnaître dans le discours l'articulation signifiante qui était prisonnière du refoulement et privait du même coup le sujet de l'accès à son propre désir.

La reconnaissance, entre désir et demande

Dans un second temps, celui de l'écrit *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*[20] de 1957 et du Séminaire sur *Les Formations de l'inconscient* en 1957-1958, Lacan continue de faire de la dialectique de la reconnaissance un schème de l'expérience subjective mais il infléchit quelque peu sa position en introduisant l'idée d'un écart inévitable entre le désir et la demande. Si en 1953, Lacan conçoit le désir comme un phénomène accessible au sujet qui parle, par la parole elle-même, c'est-à-dire comme désir pouvant être satisfait, dans ce second temps il complexifie cette dialectique de la reconnaissance en introduisant le phallus, comme « symbole général de cette marge qui me sépare toujours de mon désir et qui fait que mon désir est toujours marqué de l'altération qu'il subit de par l'entrée dans le signifiant[21] ». Que le désir soit *le désir de l'Autre*, selon la formule que Lacan emprunte à Kojève, veut dire dorénavant que le désir est une « demande signifiée[22] ». Le concept de *phallus* permet ainsi de rendre compte de l'impossibilité pour le sujet de rencontrer une parfaite adéquation entre son désir de reconnaissance et la réponse de l'autre. Le phallus est défini comme le « signifiant du manque, le signifiant de la distance de la demande du sujet à son désir[23] ».

Le rapport du sujet au désir et à la reconnaissance n'est plus par conséquent aussi simple qu'au premier temps. La parole n'est plus considérée comme une voie d'accès direct au désir. Dès qu'il y a articulation signifiante, il y a aussi quelque chose du désir qui se perd dans le champ

de l'Autre. Le phallus est le signifiant qui signifie l'objet du désir, en tant que cet objet dans la dialectique oedipienne est d'abord d'ordre imaginaire, puis d'ordre symbolique, et surtout en tant qu'il est d'une certaine façon toujours ce qui manque et qui alimente du même coup le désir. Ainsi le *phallus* est qualifié par Lacan de « signifiant-carrefour » car « vers lui converge plus ou moins ce qui a lieu au cours de la prise du sujet humain dans le système signifiant, pour autant qu'il faut que son désir passe par ce système pour se faire reconnaître, et qu'il en est profondément modifié[24] ». Cette modification profonde est aussi ce qui oblige à penser la reconnaissance du désir de façon nouvelle.

Le sujet, en même temps qu'il cherche à faire reconnaître son désir, le transforme, l'aliène, le défigure, pour le faire entrer dans la chaîne signifiante. Du coup, faire reconnaître son désir signifie faire reconnaître son manque. Le désir « s'articule non pas seulement comme désir de reconnaissance, mais comme reconnaissance d'un désir[25] ». L'opération même par laquelle le désir se signifie sous la forme d'une demande est une façon de se faire reconnaître. En d'autres termes, parler, c'est s'employer à faire reconnaître le désir. Toute la difficulté vient du fait que l'inscription du désir dans l'ordre signifiant, inscription nécessaire et incontournable si le désir veut se faire entendre, fait en même temps courir un risque au désir, celui d'être altéré par le discours lui-même.

Le message qui résulte de la demande faite à l'Autre est celui d'un désir qui est passé par le lieu du code, et qui de ce fait même me revient sous une autre forme. Ce n'est pas seulement la réponse de l'Autre qui a le pouvoir de me reconnaître ou de m'abolir comme sujet, c'est mon propre message qui a le pouvoir de faire passer mon désir dans le monde de l'Autre mais aussi de le soumettre aux signifiants de l'Autre et de le transformer. « Si j'ai dit que l'inconscient est le discours de l'Autre, avec un grand A, c'est pour indiquer l'au-delà où se noue la reconnaissance du désir au désir de reconnaissance[26] », écrit ainsi Lacan. Cet au-delà, c'est le phallus lui-même qui le symbolise. Le désir ne peut être reconnu tel quel. Il ne peut l'être que dans une dimension d'au-delà, qui échappe au sujet lui-même.

Ainsi, être entendu au-delà de ce qu'on dit, c'est ce qui peut produire un effet de satisfaction au sens où quelque chose de l'opération même de *signifiantisation* du désir est reconnu. Ce n'est donc pas la réponse à la demande qui produit une satisfaction et un sentiment de reconnaissance, c'est la réponse au-delà de ce qui est demandé. C'est l'interprétation du désir au-delà de la demande, soit la reconnaissance du désir lui-même sous les masques de la demande, qui est attendue. C'est à l'occasion ce que peut engendrer le mot d'esprit. « Tout en ne comportant aucune satisfaction particulière immédiate, le mot d'esprit consiste en ceci qu'il se passe quelque chose dans l'Autre qui symbolise ce que l'on pourrait appeler la condition nécessaire à toute satisfaction. A savoir, que vous êtes entendu au-delà de ce que vous dîtes. (…) C'est justement dans ce qui se présente comme trébuchement du signifiant que vous êtes satisfait, simplement par ceci qu'à ce signe, l'Autre reconnaît cette dimension au-delà où doit se signifier ce qui est en cause, et que vous ne pouvez comme telle signifier[27] ».

Si dans le *Discours de Rome*, Lacan n'évoquait pas alors explicitement le désir et son rapport à la sexuation, en 1958 il conçoit le désir de reconnaissance comme désir d'être reconnu en tant qu'homme ou en tant que femme. Le phallus est alors « le signifiant fondamental par quoi le désir du sujet a à se faire reconnaître comme tel[28] », c'est-à-dire qu'il est ce qui lui permet d'avoir un rapport à « son existence pure et simple et à sa position sexuelle[29] » aussi bien pour l'homme que pour la femme. Il ne s'agit pas là d'une réalité biologique, mais d'un signifiant qui est celui de l'objet même du désir. La constitution subjective obéit à une dialectique, celle du complexe d'Œdipe, que Lacan reformule à partir du structuralisme d'une part, en considérant qu'il s'agit

d'un système signifiant, et à partir de la dialectique hégélienne d'autre part, en considérant qu'il s'agit d'un procès ternaire, non seulement à trois termes (*mère-enfant-phallus*, puis *mère-enfant-père*) mais en trois temps (entrée dans le complexe d'Œdipe, moment de privation, sortie de l'Œdipe). Ce procès engendre la possibilité pour le sujet d'avoir un rapport à lui-même en tant que sujet sexué, soit de se faire reconnaître comme femme ou comme homme auprès d'un Autre.

Reprenons brièvement les moments de cette dialectique, en rappelant qu'il s'agit de temps logiques et pas nécessairement chronologiques. Pour le garçon tout d'abord. Dans un premier temps, la relation de la mère à l'enfant est de l'ordre d'un « désir de désir[30] ». Ce que l'enfant désire, c'est d'être lui-même à la place de l'objet du désir de la mère. Lacan affirme ainsi que lors de ce premier temps, « l'enfant s'ébauche comme *assujet*[31] », c'est-à-dire qu'en même temps qu'il cherche à être, il s'abolit comme sujet pour s'assujettir au désir maternel. Qu'en est-il du désir de reconnaissance ici ? L'enfant désire être reconnu par la mère comme ce qui satisfait son désir à elle. C'est dire que le désir de reconnaissance passe par le renoncement à être. Car « pour plaire à la mère, […] il faut et il suffit d'être le phallus[32] ». Le *phallus*, terme imaginaire, représente l'objet du désir de la mère, auquel l'enfant vient s'identifier. Ce premier temps est paradigmatique de la contradiction propre au désir de reconnaissance. Qui n'est pas reconnu se sent méconnu dans son être, mais qui demande à être reconnu s'abolit dans son être en se réfugiant au lieu même du désir de l'Autre. Le désir de reconnaissance porte en lui une dimension d'assujettissement dangereuse pour le sujet[33].

Le second temps de l'Œdipe est celui de la privation. L'enfant est délogé de cette identification phallique dès lors que « le père intervient bel et bien comme privateur de la mère[34] ». L'enfant fait l'expérience imaginaire de la dépendance de la mère à l'égard d'un objet qui n'est plus seulement l'objet de son désir. Lacan dit que la loi du père « est imaginairement conçue par le sujet comme privant la mère[35] ». C'est le moment de la scission, de la négation, de l'expérience d'une privation exercée à l'endroit de la mère et que l'enfant ne peut venir combler. Ce temps est considéré comme décisif par Lacan au sens où l'enfant fait l'expérience d'un au-delà de la mère, qui est la parole du père. Le phallus imaginaire n'est alors plus ce que peut être l'enfant, mais ce dont la mère est privée par un Autre qui l'a ou ne l'a pas. Le désir d'identification phallique de l'enfant est pulvérisé par cette découverte au sein de laquelle la mère pose le père « comme celui qui lui fait la loi[36] ».

Cette étape est salvatrice pour l'enfant car elle instaure une distance obligatoire entre son désir à lui et l'objet du désir de la mère. L'*assujet* avance vers la constitution subjective en faisant l'expérience de ce dont la mère semble privée, ou encore de ce qui manque irréductiblement à l'Autre, lui-même assujetti à un autre ordre. Le message du père est reformulé par Lacan de la façon suivante, « c'est un *Tu ne réintégreras pas ton produit* adressé à la mère[37] ». Cette interdiction a pour effet de laisser « l'enfant le bec dans l'eau dans son repérage du désir du désir de la mère[38] ». L'enfant ne sait alors plus quel est l'objet de son désir, mais il fait l'expérience d'un *dés-assujettissement* au désir maternel en rencontrant une sorte d'impossibilité à se faire reconnaître comme l'objet pouvant satisfaire le désir de la mère.

Au troisième temps, l'enfant identifie celui qui l'a comme étant le père. « C'est la sortie du complexe d'Œdipe. Cette sortie est favorable pour autant que l'identification au père se fait à ce troisième temps, où il intervient en tant que celui qui l'a. Cette identification s'appelle *Idéal du moi* [39]». L'identification au père est ainsi la forme achevée de ce que la première identification phallique imaginaire préfigurait. En s'identifiant au père comme celui dont la parole exerce une privation sur la mère, l'enfant « a tous les droits à être un homme[40] ». C'est donc dans la mesure où quelque chose lui a été refusé, à savoir dans la mesure où sa demande d'être le *phallus* de la

mère a rencontré un obstacle à travers le « non » du père, soit le *Nom-du-Père*, que l'enfant pourra ensuite être en mesure de se servir de cette identification phallique pour accéder à la virilité. Si Lacan parle de « métaphore paternelle[41] », c'est alors pour rendre compte de l'effet produit par l'intervention de cette interdiction. Il s'agit d'un effet de substitution. Le *Nom-du-Père* qui représente « l'existence du lieu de la chaîne signifiante comme loi[42] » est ce qui vient à la place du désir de la mère comme lieu énigmatique par rapport auquel l'enfant tentait de s'ajuster au départ. Le Nom-du-Père, l'enfant en fait l'expérience concrète comme d'une dépendance de la mère elle-même à l'égard de la loi du langage.

Ainsi, Lacan veut montrer que le désir « a dans le sujet cette référence phallique. C'est le désir du sujet sans doute, mais en tant que le sujet a lui-même reçu sa signification, il doit tenir son pouvoir de sujet d'un signe, et ce signe, il ne l'obtient qu'à se mutiler de quelque chose par le manque duquel tout sera à valoir[43] ». C'est donc la dialectique du désir de reconnaissance et de reconnaissance du désir que l'Œdipe met en œuvre. Cette dialectique inaugurale structure le rapport au désir ultérieur du sujet, à savoir son rapport au *phallus*, au manque et à l'existence.

Du côté de la fille, Lacan rend compte de la dialectique oedipienne en réinterprétant le *Penisneid* freudien là aussi en termes symboliques. Que faut-il entendre finalement par ce qu'on a traduit par *envie du Pénis*, et que Lacan va plutôt faire entendre comme *désir d'être et d'avoir le phallus* ? Être l'objet du désir de la mère prend la signification pour elle comme pour le garçon de se faire reconnaître comme ayant ce phallus imaginaire. Puis l'entrée dans la féminité opère à partir d'un procès dialectique qui tourne autour de l'expérience du manque et de ses différentes modalités. Le désir de reconnaissance prend la forme d'un désir d'avoir ce qui lui manque. Il y a d'abord le fantasme d'avoir un jour ce qu'elle n'a pas encore. Ce niveau renvoie à l'expérience d'une castration, « laquelle ampute symboliquement le sujet de quelque chose d'imaginaire[44] ». C'est l'entrée dans le complexe d'Œdipe pour la fille. Puis vient le temps de la frustration, frustration imaginaire portant sur un objet réel, le pénis du père. La fille désire posséder ce que le père a, en tant qu'elle a identifié que l'avoir du père était aussi l'objet du désir de la mère. « C'est le moment où le sujet s'attache à la réalité du pénis là où il est, et voit où aller en chercher la possession. Il en est frustré tant par l'interdiction oedipienne qu'en raison de l'impossibilité physiologique.[45] » Puis vient l'expérience de la privation réelle relative à un objet symbolique. Ce que la petite fille désire, c'est de recevoir un enfant du père, « c'est-à-dire d'avoir ce pénis sous forme symbolique[46] ». Elle n'a pas le phallus, mais elle désire l'avoir sous la forme d'un enfant que le père lui offrirait symboliquement. Comme le garçon s'identifie au père, la petite fille elle, s'identifie à la mère, en tant qu'elle est celle qui a reçu le signifiant du phallus sous la forme de l'enfant. La privation dont la petite fille fait l'expérience est ce qui l'introduit à la position féminine et lui permet « d'entrer dans une dialectique déterminée de l'échange[47] ». Castration, frustration, privation, indiquent trois modalités du désir et de la demande, qui conduisent la petite fille à faire l'expérience de la non-satisfaction et du même coup l'introduisent à sa position de femme à partir de la découverte de ce qu'elle n'a pas et de ce qu'elle ne pourra avoir que symboliquement, si elle accepte d'entrer elle-même en tant que signifiant dans la dialectique des échanges. Il s'agit donc pour elle de consentir à se faire reconnaître comme celle qui ne l'a pas mais désire symboliquement le recevoir d'un homme.

Le phallus, en tant que *signifiant-carrefour*, signifiant de la chaîne signifiante elle-même, est donc le point de repère à partir duquel le désir du sujet a à se situer. Il en résulte que « le désir ne trouve à se satisfaire qu'à la condition de renoncer en partie » en devenant demande, « c'est-à-dire désir en tant que signifié, signifié par l'existence et l'intervention du signifiant, c'est-à-dire, en partie, désir aliéné[48] ». Demander, c'est à la fois se faire reconnaître comme n'ayant pas, et

par conséquent comme désirant, et c'est accepter la dimension d'un au-delà sans laquelle aucun désir ne peut venir à s'articuler. Ainsi l'analyse produit une mutation du rapport du sujet non pas seulement au désir de reconnaissance mais à la demande elle-même. « Pour autant que l'Autre ne répond plus, le sujet est renvoyé à sa propre demande [...] C'est l'horizon de cette non-réponse que nous voyons se dessiner dans l'analyse[49] ». Quand l'Autre ne répond plus, la parole se révèle elle-même comme demande qui signifie le manque du sujet.

Ainsi la thèse lacanienne sur le désir en 1958 est plus sartrienne qu'hégélienne. L'idée d'une *excentricité du désir par rapport à toute satisfaction* rend compte du rapport du sujet à son être. Le désir de reconnaissance se noue à la reconnaissance du désir comme ce qui n'est jamais satisfait. Car « le signifiant installe le manque de l'être dans la relation d'objet[50] ». Empruntant au Sartre de *L'Être et le Néant*, l'idée d'un désir d'être propre au manque d'être du Pour soi, Lacan reformule cette conception ontologique du désir en y adjoignant l'inscription dans le champ du langage qui lui permet d'affirmer que « le désir est une métonymie[51] ». Il n'y a donc jamais de satisfaction du désir de reconnaissance que métaphorique. Le désir, en tant que métonymie, se fait reconnaître sur le mode métaphorique. Il n'y a de satisfaction possible que substitutive. Ainsi Jacques-Alain Miller peut-il faire remarquer que « dans son statut métonymique, que Lacan a fondé dans son écrit de « L'instance de la lettre », la nouveauté est de marquer que le désir dont il s'agit est un désir de rien, qu'il n'est que la métonymie du *manque-à-être*, et qu'au bout du désir, il n'y a rien[52] ». Le désir signifie ce qui manque au sujet pour être, et du même coup la reconnaissance ultime à laquelle le sujet peut accéder au terme d'une analyse, ce n'est pas tant la reconnaissance de ce qu'il est, que la reconnaissance de ce qu'il n'est pas, la reconnaissance de son être de sujet vide, par-delà le fantasme qui signe le mode sur lequel il s'est inscrit dans le monde de l'Autre. D'une certaine façon, à la fin d'une analyse, il n'y a plus de quête de reconnaissance, ni de souffrance de ne pas être reconnu par l'Autre, car le sujet s'est lui-même reconnu dans le *manque-à-être*.

En deçà du désir de reconnaissance

Ce détachement à l'égard de la demande de reconnaissance, que l'on peut espérer de la cure analytique, en tant que cette demande entrave le désir lui-même qui, en attente d'une autorisation ou d'un assentiment de l'Autre pour s'assumer lui-même, est une première façon de concevoir l'effet de l'expérience analytique sur le sujet, à partir du symptôme comme rapport au désir et à la demande. Mais Lacan ne s'en est pas tenu là. Les deux premiers temps que nous avons isolés, qui renvoient à l'enseignement classique du Lacan des années cinquante, s'articulent autour du concept de grand Autre, de sujet barré, de désir et de manque. La reconnaissance y trouve naturellement sa fonction, en tant qu'il s'agit d'une opération signifiante.

Mais on peut parler d'un tournant réaliste dans l'enseignement de Lacan, au sens où le symbolique n'est plus considéré comme la seule structure du réel. Il y a une part de la constitution subjective et du même coup du symptôme, qui échappe au signifiant et qui ne peut être réduite simplement par l'interprétation de reconnaissance. Le désir comme désir de l'Autre est une modalité de l'être, mais le symptôme ne se définit pas tout entier comme désir entravé, désir refoulé, désir aliéné. Le phénomène de l'angoisse indique une autre dimension de l'existence, que l'on ne peut considérer comme une pure métaphore.

En ce sens, Jacques-Alain Miller a pu dire du Séminaire sur *L'Angoisse* qu'il s'agissait « d'une plongée en deçà du désir[53] », et « en deçà du désir, il y a la jouissance et il y a l'angoisse[54] ».

L'angoisse ne s'inscrit pas tout entière dans la chaîne signifiante. Avec ce Séminaire, Lacan procède « à l'élaboration d'une nouvelle structure du manque, une structure non signifiante, qui passe par la topologie et libère un statut inédit du corps[55] ». Ce nouveau statut du manque conduit aussi à une nouvelle approche du symptôme. L'exigence pulsionnelle, comme réponse angoissée du corps, là où il y a rencontre avec l'*objet a* (la voix, le regard), ne se supprime pas par une interprétation de révélation, consistant à faire advenir le message caché du symptôme. Là, il y n'a plus de message, mais mise en activité de la pulsion, au sens où un volcan peut entrer en activité, c'est-à-dire réveil pulsionnel (*Triebregung*) suite à l'émergence de quelque chose entre le sujet et l'Autre qui vient *en trop* et produit un séisme inattendu.

Il ne s'agit plus alors de viser une reconnaissance du désir, au-delà de ce qu'on dit, mais de viser une zone qui est en deçà du désir de reconnaissance. C'est pourquoi J.-A. Miller parle de *plongée en deçà du désir*. C'est un lieu qui peut être atteint par la coupure signifiante, par la soustraction de sens, par le silence aussi de l'analyste qui ne répond plus en tant que grand Autre mais qui incarne lui-même l'objet qui cause l'angoisse et fait parler. Il s'agit de désactiver ce qui cause l'angoisse entre le sujet et l'Autre, en s'orientant sur cet *objet a* qui n'est pas d'ordre signifiant. Car pour Lacan, l'angoisse, selon une formule devenue célèbre, « n'est pas sans objet[56] ». Elle n'est pas angoisse devant le néant, ni angoisse du manque, encore moins angoisse de la liberté. En ce sens, il ne s'agit donc pas d'une angoisse existentialiste, mais d'une angoisse qui surgit devant un objet qui vient en plus, et qui me met en cause dans mon être.

Il en résulte une nouvelle conception du rapport à l'Autre et au langage. Alors que dans les deux premiers moments, Lacan déploie une conception du rapport entre le sujet et l'Autre qui conduit à une reconnaissance possible, à une réconciliation, à une forme de rapport harmonieux quand bien même le *manque-à-être* serait le terme dernier de la reconnaissance, dans le Séminaire X le rapport à l'Autre est inéluctablement marqué d'une faille, d'un défaut, d'une absence de médiation, qui est cause d'angoisse. Lacan s'appuie sur Kierkegaard, Heidegger et Sartre lorsqu'il considère l'angoisse comme un affect privilégié. Bien qu'il s'inscrive en faux contre la conception existentialiste de l'angoisse devant le néant, il rejoint les existentialistes en considérant l'angoisse comme bien distincte de la peur, de la crainte, bref, des émotions en général. L'angoisse a un caractère exceptionnel, aussi bien par le moment où elle surgit que par ce devant quoi elle se manifeste, et en ce sens elle est une voie d'accès au noyau réel du symptôme. Lacan cherche alors à saisir la structure de l'angoisse à partir de ce qu'il appelle une « orographie de l'angoisse[57] », à savoir le fait de cerner « en quels points privilégiés elle émerge[58] ». Car ce n'est pas tout Autre, tout le temps, qui m'angoisse, mais l'Autre dont je ne sais pas ce qu'il me veut, l'autre qui manifeste un désir qui n'est pas celui de me reconnaître, mais celui de jouir de mon être comme objet.

Pour faire valoir « le rapport essentiel de l'angoisse au désir de l'Autre[59] », Lacan renvoie à un petit apologue, qui rend compte du devenir radicalement étranger du désir de l'Autre pour le sujet dans la perspective qui est dorénavant celle du réel. « Je m'étais imaginé devant vous en face d'un autre animal, un vrai celui-là, supposé géant pour l'occasion, une mante religieuse. Comme, le masque que je portais, je ne savais pas quel il était, vous imaginez facilement que j'avais quelque raison de n'être pas rassuré, pour le cas où, par hasard, ce masque n'aurait pas été impropre à entraîner ma partenaire dans quelque erreur sur mon identité. La chose était bien soulignée par ceci, que j'avais ajouté, que je ne voyais pas ma propre image dans le miroir énigmatique du globe oculaire de l'insecte[60] ». Cette courte fable a le mérite d'exemplifier ce que peut être le surgissement de l'angoisse devant le désir d'un Autre qui ne me reconnaît pas.

Renversant le paradigme hégélien du désir de reconnaissance, Lacan saisit le rapport à l'Autre par le côté où l'Autre m'est radicalement étranger. L'animal représente ici métaphoriquement

cette part d'inquiétante étrangeté au sein même du rapport à l'Autre qui fait que celui-ci reste inévitablement pour moi un être qui me méconnaît en même temps qu'il attend quelque chose de moi. Tout comme la mante religieuse risque bien d'avaler l'Autre qui lui fait face, si celui-ci porte un masque de mâle de la même espèce, l'autre que je rencontre et qui veut quelque chose de moi me transforme en *objet a*, en objet cause de son désir, sans me reconnaître nullement pour ce que je suis.

A l'encontre des théories *animalistes* du XXIe siècle, qui cherchent d'un côté à faire reconnaître l'animal et ses droits (ce qui n'est sans légitimité si l'on considère comme Elisabeth de Fontenay qu'il s'agit de reconnaître la souffrance de l'animal au lieu de la dénier sous prétexte que la bête se tait[61]) , de l'autre à faire de l'homme un *animal comme les autres*[62], Lacan se sert du paradigme animal avant l'heure pour montrer en quel sens la question de la reconnaissance ne recouvre pas la totalité du rapport entre le sujet et l'Autre. La référence à l'animalité conduit ainsi à dévaluer la dialectique de la reconnaissance comme si le rapport à l'être vivant non humain pouvait révéler ce qui est en jeu entre le sujet et l'Autre, en deçà du signifiant. En effet, il y a quelque chose entre deux êtres qui est du même ordre que ce qui peut surgir entre un être humain et un animal étrange dont le premier ignorerait les intentions du second et devant qui il éprouverait de l'angoisse.

Au demeurant, Lacan considère que l'angoisse est un affect que l'animal peut aussi connaître. Avant lui, en 1934, Kurt Goldstein – auquel il se réfère dans le Séminaire X[63] - avait observé l'apparition de l'angoisse chez l'animal « mis en captivité, lorsqu'il passe du gardien qui lui est familier aux mains d'un autre qui lui est étranger, qui ne le connaît pas encore dans ce qu'il a de particulier et qui, pour cette raison exige de lui des opérations qu'il ne peut accomplir[64] ». Lacan formalise à son tour cette angoisse à partir de son point d'émergence comme angoisse devant la manifestation d'une Chose qui vient *en trop*, ou qui surgit au-delà de l'*Umwelt* que l'animal a reconnu comme le sien. « C'est du fait que quelque chose, un tremblement de terre par exemple, ou tout autre accident météorologique, vient à ébranler cet *Umwelt* jusque dans ses fondements, que l'animal se montre averti quand il s'affole[65] ».

Ce que Lacan a identifié comme cause de l'angoisse est cet objet qui signifie la manifestation d'un lieu de l'Autre, la transcendance du signifiant, mais non plus comme un phénomène qui renvoie à une possible reconnaissance par l'Autre mais à l'envers, comme un phénomène inquiétant qui laisse le sujet en proie à un danger qu'il ne peut identifier comme tel. Le biais choisi par Lacan pour aborder le rapport du sujet à l'angoisse renverse ainsi la thèse selon laquelle la psychanalyse lacanienne aurait méconnu l'animal dans son statut d'Autre radical. Cette thèse soutenue par Jacques Derrida lors de ses derniers travaux consiste à souligner que Lacan serait passé à côté du rapport à l'animalité et à l'inquiétante étrangeté de l'animal, en maintenant l'animal « prisonnier de la spéculation imaginaire[66] », en excluant l'animal finalement du champ du logos et en le considérant comme incapable de réponse. Cette critique contribuerait à faire de la psychanalyse lacanienne le lieu d'un *logocentrisme* ou *phallocentrisme*, comme les a nommés Derrida, qui la délégitimerait au XXIe siècle. Alors qu'il apparaîtrait urgent aujourd'hui de reconnaître précisément à l'animal des droits, ou au moins une souffrance propre, la psychanalyse lacanienne se serait enfermée dans une méconnaissance de la vie animale de par une lecture comportementale de l'animalité, refusant de faire de l'animal un Autre à proprement dit, pour l'homme.

Mais c'est s'en tenir au Lacan structuraliste de *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*[67], ou même au Lacan de *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*[68]. Le Lacan du Séminaire de *L'Angoisse* fait un tout autre usage de la référence à l'animalité. La remise en question du paradigme de la reconnaissance induit en même

temps une autre approche du rapport à l'animal, d'un côté à partir de la radicale altérité de l'animal qui renvoie précisément à ce qui peut susciter l'angoisse chez l'homme, d'un autre côté à partir de l'expérience pour l'animal lui-même d'un champ de l'Autre qui est angoissant. Ainsi ce que Lacan a pu appeler la *dansité*[69] de l'animal, à propos de la capacité à simuler et à captiver imaginairement, par les formes du corps, prend un sens nouveau en 1963 à partir de l'orientation réaliste de Lacan.

Car du point de vue de ce rapport au réel, dont l'angoisse est le signe qui ne trompe pas, il y a nouvelle *dansité* de l'animal, et du même coup une proximité entre l'homme et l'animal à l'endroit même de ce qui les sépare irréductiblement l'un de l'autre. Non que l'homme soit invité par Lacan à reconnaître l'animal et ses droits d'être vivant, non que l'animal soit considéré non plus comme l'égal de l'homme, mais plutôt que le rapport entre l'homme et l'animal invalide radicalement le paradigme de la reconnaissance. Et cette invalidation ne se réduit pas à ce non-rapport entre deux espèces différentes, mais elle porte sur la rencontre même avec l'Autre et son désir. Comme si Lacan voulait ainsi indiquer qu'entre un être humain et un autre, la distance d'un certain point de vue est aussi grande qu'entre l'homme et l'animal. Au sens où le lieu de l'Autre a toujours quelque chose de radicalement étranger et inquiétant pour chacun. Si Derrida qualifie ce lieu de l'Autre « d'anhumain[70] », Lacan en fait bien lui quelque chose de l'ordre de l'inhumain. Le discours lacanien conduit alors de façon inattendue à se préoccuper de la condition animale, à partir de cette prise en compte du caractère profondément angoissant pour l'animal lui-même de l'intervention humaine.

Ainsi, chez Lacan au début des années soixante, le désir de l'Autre change de statut en même temps que le manque lui-même est considéré comme non signifiant. « Le désir de l'Autre ne me reconnaît pas. Hegel le croit, ce qui rend la question bien facile, car s'il me reconnaît, comme il ne me reconnaîtra jamais suffisamment, je n'ai qu'à user de violence. A la vérité, il ne me reconnaît, ni me méconnaît. Ce serait trop facile, je pourrais toujours en sortir par la lutte et la violence. Il me met en cause, il m'interroge à la racine même de mon désir à moi comme *a*, comme cause de ce désir, et non comme objet[71]. » Dans ce passage extrait d'une leçon de l'année 1963, on aperçoit explicitement en quel sens Lacan s'est lui-même détaché du paradigme hégélien. Au point qu'il peut se retourner contre son propre enseignement inaugural en affirmant que « la vérité de la formule hégélienne, c'est Kierkegaard qui la donne[72] ». Qu'est-ce à dire ? La dialectique hégélienne fait fit de l'angoisse et considère en effet que le temps de la scission, le temps de la rencontre avec l'Autre qui me sépare de moi-même, est destiné à être sur-sumé par le troisième temps qui est celui de la réconciliation.

Or, en 1963, Lacan affirme que « La différence qu'il y a entre la pensée dialectique et notre expérience, c'est que nous ne croyons pas à la synthèse[73] ». Il n'y a plus de synthèse possible, plus d'*Aufhebung*. Le rapport à l'Autre, aussi bien le rapport du sujet à l'ordre symbolique que le rapport du sujet à l'autre qu'il rencontre, n'est plus conçu comme obéissant à une dialectique de la reconnaissance, quant bien même celle-ci devrait déboucher sur l'expérience du *manque-à-être*. L'Autre ne me reconnaît ni ne me méconnaît, et c'est pourquoi la présence de l'Autre m'angoisse. En deçà de la reconnaissance et de la méconnaissance, il y a l'angoisse et la jouissance, à savoir une rencontre qui me met en cause et en danger dans mon être même.

Dans ce nouveau moment de l'enseignement de Lacan, ce qui prime, c'est l'absence de la médiation entre le sujet et l'Autre, entre l'homme et la femme, entre le désir du sujet et le désir de l'Autre. Ainsi « le (j), c'est dans les deux sexes ce que je désire, mais aussi ce que je ne puis avoir qu'en tant que (- j). C'est ce moins qui se trouve être le médium universel dans le champ de la conjonction sexuelle. Ce moins (…) n'est point hégélien, n'est point réciproque. Il constitue le

champ de l'Autre comme manque, et je n'y accède que pour autant que je prends cette voie même, et que je m'attache à ceci, que le jeu du moins me fait disparaître[74] ».

De la dialectique de la reconnaissance à la dialectique de la pulsion

Dans un quatrième moment, celui du Séminaire de 1964 qui fait suite à son excommunication de l'Association Internationale de Psychanalyse (IPA), Lacan achève de détacher la psychanalyse de toute dialectique de la reconnaissance en proposant une nouvelle conception de l'inconscient adossé à la répétition. Le réel qui revient toujours à la même place, celui de l'hommage inlassablement rendu à la rencontre manquée que constitue le trauma inaugural, ce réel n'attend pas d'être reconnu car il n'est pas d'ordre symbolique. La pulsion est répétition d'un effort pour récupérer l'objet perdu, lequel ne sera précisément jamais retrouvé. Du même coup, l'Autre change de statut, sous les espèces de l'*objet a*, pour n'apparaître que comme un détour qui conduit la pulsion à revenir sur elle-même.

En deçà du désir et de la demande de reconnaissance, il y a ainsi répétition du trauma. Le symptôme est fait de cette répétition sans finalité. C'est là qu'est le cœur du rapport du sujet à son symptôme. Aussi Lacan affirme-t-il qu' « aucune praxis plus que l'analyse n'est orientée vers ce qui, au cœur de l'expérience, est le noyau du réel. Où, ce réel, le rencontrons-nous ? C'est en effet d'une rencontre, d'une rencontre essentielle, qu'il s'agit dans ce que la psychanalyse a découvert – d'un rendez-vous auquel nous sommes toujours appelés avec un réel qui se dérobe[75] ». Si on a reproché à Lacan d'intellectualiser l'expérience analytique en la conceptualisant comme rapport à la parole et au langage, on voit en quel sens Lacan lui-même a pu remettre en question l'idée de départ selon laquelle tout ne serait qu'affaire symbolique, en introduisant cette référence au noyau du réel, qui devient l'objet même sur lequel porte l'analyse. Là où semble se produire encore une fois, par hasard, le même inlassable échec, la même impasse, opère une exigence pulsionnelle qui permet au réel d'être toujours au rendez-vous. C'est dire que la structure du réel pour le sujet n'est plus toute symbolique comme elle avait pu l'être dans les années cinquante. Elle comporte un élément non *signifiantisable* et nommé *objet a* dans le Séminaire précédent. L'inconscient lui-même est à concevoir comme un effet de la rencontre du sujet avec un trauma inaugural. La dialectique du désir et de la demande est alors mise à mal par ce noyau de réel qui n'est pas manque de reconnaissance, mais trace traumatique ineffaçable, élément en trop, qui obéit à un éternel retour.

« Le réel est au-delà de l'*automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes à quoi nous nous voyons commandés par le principe du plaisir. Le réel est cela qui gît toujours derrière l'*automaton*, et dont il est si évident, dans toute la recherche de Freud que c'est là ce qui est son souci[76]. » Avec les concepts aristotéliciens de *tuché* et d'*automaton* (traduits par les termes de *hasard* et de *retour des signes*), Lacan introduit une dimension temporelle dans le rapport à l'inconscient, qui renvoie à une logique pulsionnelle. L'au-delà dont il est alors question n'est plus l'au-delà de la reconnaissance indiquant la transcendance d'un lieu de l'Autre, mais l'au-delà de l'insistance signifiante qui est le réel, soit l'exigence pulsionnelle elle-même. Ce qui semble se répéter dans le registre signifiant obéit en dernier ressort à un circuit pulsionnel qui ramène toujours le sujet dans le même sillage.

La psychanalyse a pour fonction de cerner ce qui est là derrière la répétition des signifiants, répétition obéissant elle-même au principe de plaisir, afin de déjouer la cause du retour du même, qui est de l'ordre d'un effort pour récupérer ce qui a été perdu dans le trauma. L'au-delà du signifiant n'est pas l'inconscient en tant que désir de reconnaissance, mais l'inconscient en tant que chaîne signifiante obéissant elle-même à la dialectique de la pulsion. Cet effort inconscient de récupération de ce qui manque inlassablement au sujet, n'est pas de l'ordre d'un désir, mais d'un *automaton*, d'une sorte de mise en route spontanée qui conduit à la confrontation avec ce qui est toujours manqué. Le réel, rencontré sur le mode

de l'accident, que Freud avait identifié au début de sa découverte comme le traumatisme d'ordre sexuel à l'origine de la névrose, est « ce que le sujet est condamné à manquer, mais que ce manquement même révèle[77] ». Le réel est en somme ce qui ne surgit que sous la figure du ratage, mais qui initie en même temps une répétition inconsciente commémorant le ratage.

Cette conception du réel en 1964 peut apparaître à certains égards comme une version lacanienne de l'éternel retour nietzschéen. Quelque chose revient inéluctablement à la même place alors qu'il n'est l'objet d'aucun désir, ni d'aucune demande. Ce quelque chose qui ne manque pas de se produire est même ce qui fait plutôt l'objet d'un effroi, d'une hantise, d'un rejet profond. Et pourtant, si symptôme il y a, c'est précisément au sens où ce qui n'est ni désiré, ni demandé, ni convoité, ni espéré, ne fait jamais faux bond et est toujours bel et bien présent.

Quel est alors le but de l'analyse au regard de ce noyau du réel, qui n'est en aucun cas le noyau de notre être, mais plutôt le noyau pulsionnel qui anime le symptôme ? Il ne s'agit plus seulement d'interpréter un message mais d'introduire une séparation au lieu même de l'aliénation. Dans l'analyse, il est en effet davantage question de perte que de reconnaissance. Ce qu'on gagne dans l'expérience analytique est un gain sur fond de perte, au sens où le refus de se séparer de l'*objet a* est ce qui assigne le sujet à l'*automaton*, ce qui le conduit à emprunter toujours le même chemin sans jamais voir que cela le ramène au même endroit, à savoir à la rencontre avec le réel inassimilable.

Lacan opère alors un véritable renversement de sa conception initiale en situant le désir de reconnaissance du côté de la résistance, en tant qu'il est assujettissement au désir de l'analyste. Ainsi « le sujet, en tant qu'assujetti au désir de l'analyste, désire le tromper de cet assujettissement, en se faisant aimer de lui, en proposant de lui-même cette fausseté essentielle qu'est l'amour[78]. » C'est dire que l'aliénation propre au désir en tant que désir de l'Autre se répète dans l'analyse comme assujettissement au désir de l'analyste. L'amour en tant qu'aliénation au désir de l'Autre est à mettre au compte de la résistance. Le désir de reconnaissance n'est plus le moteur de l'analyse. Il renvoie à la dimension narcissique qui est aussi en jeu entre l'analysant et l'analyste. Le transfert est de l'ordre de l'amour au sens où l'analysant aime celui qui sait l'entendre au-delà de ce qu'il dit. L'amour est ainsi une des formes du désir de reconnaissance, car « aimer, c'est essentiellement vouloir être aimé[79] ». Aimer et se faire aimer, tels sont les premiers effets de la parole analytique.

Mais vouloir être aimé, c'est répondre à l'assujettissement au signifiant en se leurrant sur l'aliénation. A la dialectique de la reconnaissance, Lacan oppose dorénavant la dialectique de la pulsion. Là, le procès n'est plus celui d'un sujet, en proie à un désir qui en passe par une demande à un Autre, et se voit renvoyé à son manque-à-être. « La dialectique de la pulsion se distingue foncièrement de ce qui est de l'ordre de l'amour comme de ce qui est du bien du sujet[80] ». La pulsion, loin de conduire au manque-à-être mène à la disparition du sujet sous l'effet d'une aliénation à l'*objet a*. Autrement dit, il y a quelque chose dans le rapport entre le sujet et l'Autre qui condamne le sujet à une perte et dorénavant, cette perte n'est pas conçue comme une médiation, un passage, un moment, mais comme l'effet même du signifiant sur le sujet.

Ainsi Lacan conçoit-il l'aliénation sous les espèces d'une antinomie entre l'être (du côté du sujet) et le sens (du côté de l'Autre). Il n'y a donc pas de réciprocité, pas de reconnaissance mutuelle. Il est impossible de ne pas choisir entre l'être et le sens, c'est-à-dire que le sens « qui vient à émerger au champ de l'Autre[81] » entraîne une perte d'être. Choisir, c'est donc aussi perdre. Car la fonction même du signifiant induit une « disparition de l'être[82] ». Cette aliénation qui force le sujet à choisir entre le sens et l'être, c'est-à-dire aussi bien à perdre l'être pour se faire représenter par le signifiant, s'accompagne d'une seconde opération qui est celle de la séparation.

Si c'est la dialectique de la pulsion qui doit être visée, c'est qu'il s'agit de se séparer de cet *objet a* qui masque le manque de médiation entre le sujet et l'Autre. Cette nouvelle approche de la dialectique, qui fait de la séparation le terme ultime du processus et non pas simplement son moment second, a ainsi conduit un des auditeurs de Jacques Lacan en 1964 à remarquer le renversement que Lacan était en train d'effectuer par rapport à son point de départ. « Est-ce que, tout de même, vous ne voulez pas montrer que l'aliénation d'un sujet qui a reçu la définition d'être né dans, constitué par, et ordonné à un champ qui lui est extérieur, se distingue radicalement de l'aliénation d'une conscience de soi ? Bref, ne faut-il pas comprendre – Lacan contre Hegel ?[83] » Si chez Hegel l'aliénation d'une conscience de soi est destinée à être traversée et dépassée dans un troisième temps qui est précisément celui de la reconnaissance, chez Lacan en effet, si troisième temps il y a en 1964, c'est un temps de séparation, non pas tant d'avec l'Autre, mais d'avec l'*objet a* qui résulte de ce que Jacques-Alain Miller a aussi appelé ailleurs *l'échec du Nom-du-Père*[84].

Dans le Séminaire XI, Lacan déploie donc pleinement les conséquences de ce qu'il a développé dans le Séminaire X sur l'angoisse en assumant ce renversement de la dialectique hégélienne. Il constitue le moment de la scission et de la séparation, comme un moment conclusif et non point comme un moment intermédiaire. Dans l'opération analytique, il n'est pas tant question pour le sujet de parvenir à la reconnaissance de soi par l'Autre, que de se séparer d'une part de sa propre libido. Le noyau de réel du symptôme est hors signifiant au sens où il est à mettre au registre libidinal, soit à inscrire dans le corps. Car l'*objet a*, sous les espèces de la voix ou du regard, mais aussi de l'objet oral ou de l'objet anal, est un objet du corps, mais qui entre en jeu dans le rapport à l'Autre. L'Autre auquel le sujet qui parle en analyse a affaire, est donc, en deçà du grand Autre, cet *objet a*, ce petit bout de son propre corps qui est aliéné entre lui et l'Autre et qui donne une tournure répétitive et singulière à son mode d'être-au-monde.

Si le désir de reconnaissance, même dans sa version la plus remaniée en tant que reconnaissance de rien, est par conséquent dépassé par Lacan, c'est qu'il renvoie en dernier ressort à une problématique qui est toujours de l'ordre du sujet, de l'être et du manque-à-être. A l'antinomie de la parole et du langage, point de départ de l'écrit de 1953, Lacan substitue plus de dix ans plus tard, l'antinomie de l'être et du sens en 1964. Mais ce tournant réaliste le conduira dans son tout dernier enseignement des années soixante-dix, à délaisser l'ontologie et la question du sens de l'être, pour faire valoir un rapport à l'existence qui est hors signifiant. Ainsi « il ne peut pas être ambigu qu'à l'être tel qu'il se soutient dans la tradition philosophique, c'est-à-dire qui s'assoit dans le penser lui-même censé en être le corrélat, j'oppose que nous sommes joués par la jouissance[85] », affirmera-t-il en 1973 dans le Séminaire *Encore*. Cette jouissance est bien jouissance du corps. L'ontologie de la reconnaissance apparaît alors comme un discours idéaliste au regard de ce à quoi la psychanalyse a à faire, qui est de l'ordre d'un rapport à l'existence que le langage ne parvient pas à révéler. En ce sens, J.-A. Miller affirme qu' « en passant de la reconnaissance à la cause, Lacan déplace aussi le point d'application de la pratique analytique du désir à la jouissance[86] ».

Car la cause ultime du symptôme n'est pas le désir d'être mais la jouissance elle-même, soit l'activité pulsionnelle du corps qui vibre singulièrement à la rencontre du signifiant. « *Ce qui n'existe qu'à n'être pas*[87] », à savoir cette jouissance du corps qui se répète sans rien demander ni rien entendre, ne peut être supprimé par le signifiant, parce que précisément elle n'est pas de l'ordre signifiant. Elle signe plutôt le mode sur lequel le signifiant s'est inscrit dans le corps du *parlêtre* et sa répétition n'est pas désir d'être, ni demande de reconnaissance, mais pure réitération sans signification. En même temps qu'il délaisse les méandres de l'ontologie[88] et du désir

d'être, Lacan affirme alors ce que nous pourrions appeler, avec Etienne Gilson, « la transcendance de l'Un sur l'être[89] », au sens où l'être n'est plus qu'un effet causé en dernier ressort par l'Un. Si le logos renvoie à l'être, il est lui-même animé par une jouissance du corps qui existe. Ce qui n'est pas, c'est le rapport sexuel, à savoir la possibilité pour deux êtres de résoudre l'absence de la médiation en comblant la béance que le langage introduit entre les *parlêtres*. Mais ce qui existe, c'est la jouissance du signifiant lui-même et ses effets pour combler les failles de l'être. Si la question de la reconnaissance peut par conséquent constituer un point d'entrée dans l'analyse, elle n'est pas son point d'arrivée. En deçà du désir de reconnaissance, il y a la jouissance d'un corps qui devient le partenaire étrange et inquiétant de chacun. Comme Lacan a dit de la fin de l'analyse qu'elle était une *traversée du fantasme*, on pourrait dire que le processus de l'analyse pousse aussi à une traversée du désir de reconnaissance, au sens où par delà ce désir, le sujet découvre une autre exigence, qui vient non plus de l'être mais de l'existence même du corps en tant que substance jouissante. Cette nouvelle exigence fait apparaître tout désir de reconnaissance comme un songe au regard de la jouissance réelle qui anime le vivant. L'expérience analytique au XXIe siècle conduit alors, par-delà la souffrance de l'être, à ouvrir les yeux sur cette jouissance du corps qui tout en restant silencieuse sait prouver son existence et face à laquelle il s'agit de ne pas disparaître.

---

1 Gilligan C., *Une voix différente, Pour une éthique du care,* trad. A. Kwiatek, Champs essais, Flammarion, 1982.

2 Raïd L., « Care et politique chez Joan Tronto », in P. Molinier, S. Laugier, P. Paperman, *Qu'est-ce que le care ?, souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Petite Bibliothèque Payot, Payot&Rivages, 2009, p. 84.

3 Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, Seuil, Le Champ freudien, 1966, pp. 237-322.

4 Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Ecrits*, Seuil, Le Champ freudien, 1966, pp. 493-528.

5 Lacan J., Le Séminaire, livre V, *Les Formations de l'inconscient*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Le Champ freudien, 1998.

6 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Le Champ freudien, 2004.

7 Lacan J., Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Le Champ freudien, 1973.

8 Miller J.-A., *L'Orientation lacanienne*, « L'Être et l'Un », inédit, 2010-2011, cours dispensé dans le cadre du département de psychanalyse de Paris 8 Saint-Denis.

9 Miller J.-A., *L'Orientation lacanienne*, « L'Être et l'Un », ibid., cours du 11/05/2011.

10 Miller J.-A., ibid.

11 Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Tel, 1947.

12 Kojève A., ibid., pp. 13-14.

13 Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, Seuil, Le Champ freudien, 1966, p. 269.

14 Lacan J., ibid., p. 261.

15 Lacan J., ibid., p. 279.

16 Lacan J., ibid., p. 279.

17 Lacan J., ibid., p. 280.
18 Lacan J., ibid., p. 299.
19 Lacan J., ibid., p. 300.
20 Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Ecrits*, ibid.
21 Lacan J., ibid., p. 273.
22 Lacan J., ibid., p. 269.
23 Lacan J., Le Séminaire, livre V, *Les Formations de l'inconscient*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, 1998, Le Champ freudien, p. 284.
24 Lacan J., ibid., p. 287.
25 Lacan J., ibid., p. 245.
26 Lacan J., *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, ibid., p. 524.
27 Lacan J., Le Séminaire, livre V, *Les Formations de l'inconscient*, ibid., p. 149-150.
28 Lacan J., ibid., p. 273.
29 Lacan J., ibid., p. 273.
30 Lacan J., ibid., p. 198.
31 Lacan J., ibid., p. 189.
32 Lacan J., ibid., p. 192.
33 Au début du XXIe siècle, le philosophe Axel Honneth, reprenant Althusser, démontre lui aussi en quel sens « les pratiques de la reconnaissance n'entraînent pas un accroissement du pouvoir des sujets sociaux mais au contraire leur assujettissement. », « La reconnaissance comme idéologie », in A. Honneth, *La Société du mépris, Vers une nouvelle Théorie critique*, Découverte/Poche, 2006, pp. 245-274.
34 Lacan J., ibid., p. 192.
35 Lacan J., ibid., p. 192.
36 Lacan J., ibid., p. 194.
37 Lacan J., ibid., p. 202.
38 Lacan J., ibid., p. 203.
39 Lacan J., ibid., p. 194.
40 Lacan J., ibid., p. 195.
41 Lacan J., ibid., p. 179.
42 Lacan J., ibid., p. 196.
43 Lacan J., ibid., p. 273.
44 Lacan J., ibid., p. 277.
45 Lacan J., ibid., p. 277.
46 Lacan J., ibid., p. 277.
47 Lacan J., ibid., p. 284.
48 Lacan J., ibid., p. 286.
49 Lacan J., ibid., p. 477.
50 Lacan J., « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Ecrits*, ibid., p. 515.
51 Lacan J., ibid., p. 528.
52 Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'Angoisse* de Jacques Lacan », in *La Cause freudienne*, n°59, Navarin Editeur, 2005, p. 69.
53 Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'Angoisse* de Jacques Lacan », in *La Cause freudienne*, n°59, Navarin Editeur, 2005, p. 68.

54 Miller J.-A., ibid., p. 68.

55 Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire *L'Angoisse* de Jacques Lacan », in *La Cause freudienne* n°58, Navarin Editeur, 2004, p. 74.

56 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, ibid., p. 105.

57 Lacan J., ibid., p. 15.

58 Lacan J., ibid., p. 15.

59 Lacan J., ibid., p. 14.

60 Lacan J., ibid., p. 14.

61 Cela conduit la philosophe à affirmer que « Oui, les pratiques d'élevage et de mise à mort industrielle des bêtes peuvent rappeler les camps de concentration et même d'extermination, mais à une condition : que l'on ait préalablement reconnu un caractère de singularité à la destruction des Juifs d'Europe », in *Le Silence des bêtes, la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, 1998, Avant-Propos.

62 Selon l'expression de F. Wolff dans son livre *Notre humanité, d'Aristote aux neurosciences*, Fayard, 2010, p. 123.

63 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, ibid., p. 19.

64 Goldstein K., *La Structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*, trad. E. Burckhardt et J. Kuntz, Gallimard, Tel, 1983, p. 256.

65 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, ibid., p. 345.

66 Derrida J., « Et si l'animal répondait ? », in *L'Animal que donc je suis*, Galilée, 2006, pp. 163-191.

67 Lacan J., « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits*, ibid.

68 Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in *Ecrits*, ibid., pp. 793-827.

69 Lacan J., ibid., p. 807.

70 Derrida J., « Et si l'animal répondait ? », ibid., p. 181.

71 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 2004, p. 180.

72 Lacan J., ibid., p. 35.

73 Lacan J., ibid., p. 313.

74 Lacan J., Le Séminaire, livre X, *L'Angoisse*, ibid., p. 312.

75 Lacan J., Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Le Champ freudien, 1973, p. 53.

76 Lacan J., ibid., p. 53-54.

77 Lacan J., ibid., p. 39.

78 Lacan J., Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p. 229.

79 Lacan J., ibid., p. 228.

80 Lacan J., ibid., p. 188.

81 Lacan J., ibid., p. 192.

82 Lacan J., ibid.., p. 192.

83 Miller J.-A., Réponses à la leçon du 27 mai 1964, in Lacan J., Le Séminaire, livre XI, *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ibid., p. 195.

84 Miller J.-A., « Introduction à la lecture du Séminaire de *L'Angoisse* », in *La Cause freudienne*, n°59, Navarin Editeur, 2005, p. 88.

85 Lacan J., Le Séminaire, livre XX, *Encore*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Le Champ freudien, p. 66.

86 Miller J.-A., *L'Orientation lacanienne*, « L'Être et l'Un », cours du 11/05/2011, inédit, ibid..

87 Lacan J., Le Séminaire, livre XIX, ... *ou pire*, texte établi par J.-A. Miller, Le Champ freudien, Seuil, 2011, p. 135.

88 Comme l'a démontré J.-A. Miller dans son cours sur « L'Être et l'Un » cité précédemment.

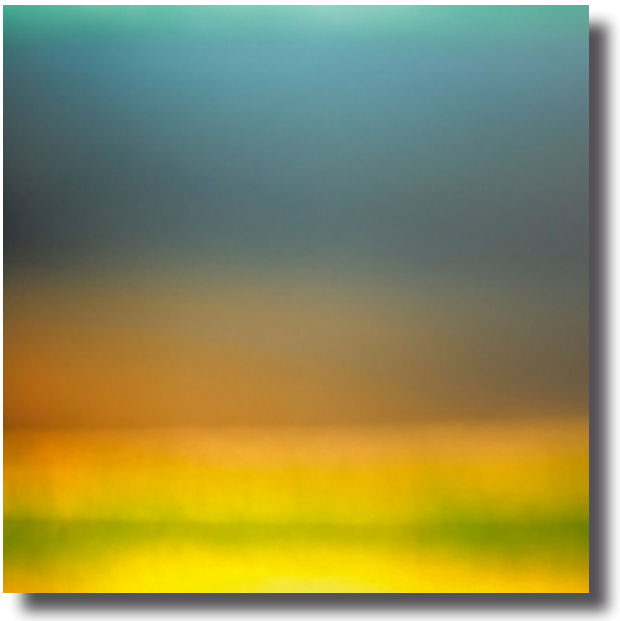
89 Gilson E., *L'Être et l'Essence*, Vrin, 2008, p. 43.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Percezione, rappresentazione e memoria nella filosofia di **Bergson**

Fabiola Di Fazio



1. Introduzione.

La gnoseologia bergsoniana mostra il valore, i limiti e la natura pragmatica dell'intelligenza, senza confinarla entro le sue forme. Bergson le apre prospettive diverse.

La teoria della conoscenza elaborata dal filosofo francese segue le orme delle filosofia kantiana, ma procede oltre Kant: l'intelligenza è fenomenica e intuitiva, non è limitata alle sue forme *a priori* e può cogliere la dinamicità del reale. Il metodo intuitivo concesso all'intelligenza, oltre all'analisi, rende il bergsonismo un empirismo radicale.

La teoria bergsoniana implica tre nodi concettuali fondamentali: in primo luogo, la teoria della percezione e della memoria, così come è stata presentata in *Materia e memoria*; in secondo luogo, un modello evoluzionista della filosofia della vita; in terzo luogo, la nozione di durata reale, ovvero il tessuto virtuale e temporale della realtà in contrapposizione all'ordine geometrico – matematico proprio della filosofia moderna.

Si può affermare che il lavoro dell'intelletto, nel processo della conoscenza, chiude il lavoro della memoria. Nel soggetto conoscente intervengono contemporaneamente le immagini percepite, le immagini apportate dalla memoria e i generi costruiti dall'intelletto. Percezione, rappresentazione e intellezione rientrano nel medesimo circuito.

La prospettiva evoluzionista caratterizzante la filosofia di Bergson si ripresenta anche in ambito gnoseologico; il filosofo, infatti, evidenzia legami e differenze tra le tre facoltà del pensiero – istinto, intelligenza e intuizione – in rapporto allo slancio vitale dal quale hanno origine. Si tratta di una prospettiva peculiare, non riducibile a nessuna delle teorie evolutive, sebbene da ciascuna tragga qualcosa. L'evoluzionismo bergsoniano fornisce i tratti essenziali del vivente e ci permette di cogliere le abitudini dell'intelligenza di fronte ai propri oggetti; dunque, oltre a presentarsi come un modello di filosofia della vita, esso mostra la natura dell'esperienza.

Da buon empirista, Bergson pone l'esperienza come origine della conoscenza; un'esperienza, però, che si presenta sotto una duplice natura: ordinaria, quando è dominata dalle necessità dell'azione, dalle abitudini del corpo; straordinaria, quando diviene intuitiva.

L'intelligenza non è rivolta esclusivamente al mondo fenomenico, ma può invertire la sua naturale direzione perché quest'ultima riguarda solo la sfera pratica. In origine l'intelligenza ha una natura pragmatica e non teoretica, essa ha sempre a che fare con "qualcosa" ma, al di fuori delle abitudini contratte per l'azione, può acquisirne una conoscenza diretta, interna, in un certo senso istintuale. L'intelligenza nell'uomo ha la possibilità di aprirsi ad un'esperienza integrale, un'esperienza slegata dalle necessità pratiche. Essa può rivolgersi verso l'ordine vitale, verso il tempo che è creazione. Le è concessa la possibilità di interrompere il meccanismo cinematografico che le è proprio per cogliere, con uno sforzo di intuizione, il divenire reale.

Il metodo dell'intuizione permette a Bergson di pensare una metafisica senza posizione di trascendenza, una percezione della realtà metafisica, della realtà in sé. L'intuizione coincide con l'esperienza integrale della durata.

La conoscenza intuitiva oltrepassa il metodo pragmatico ordinario dell'intelligenza, è slegata dalle necessità dell'azione, dal vantaggio pratico, e si volge verso una concezione dinamica della razionalità e dell'esperienza. L'intuizione consiste nella possibilità di un'esperienza pura e integrale. Per questo essa rappresenta il metodo che bisogna seguire per cogliere la complessità e la dinamicità del reale; inoltre, consiste nel metodo al quale la filosofia dovrebbe affidarsi per rinnovare se stessa. Invece, nella filosofia e nella scienza moderna è ancora viva l'eredità greca, cioè quell'incapacità di cogliere il movimento mentre si sta compiendo perché si tiene fisso lo sguardo sul movimento compiuto, perché si nutre una incondizionata fiducia nei riguardi dell'inclinazione naturale del pensiero.

Nella gnoseologia bergsoniana si distinguono due metodi conoscitivi differenti: l'analisi, la conoscenza intellettiva, e l'intuizione. Ma analisi e intuizione rappresentano anche le due facce del pensiero, le due facce della metafisica. Per cui, se la metafisica da Platone a Kant è imbevuta di fede in una scienza unica e integrale che abbracci la totalità del reale, se è piegata sugli atti di ripartizione e ricomposizione naturali per l'intelligenza di fronte al divenire, essa può finalmente, attraverso il metodo del bergsonismo, liberare se stessa dalle illusioni dell'intelligenza.

Anche il linguaggio metafisico necessita di essere riformato in base al metodo dell'intuizione; infatti, esso deve liberarsi delle idee per iniziare ad esprimere la fluidità della realtà intuita. Le "maglie troppo larghe" devono essere sostituire con prospettive mobili. Le relazioni reali devono soppiantare le rigide dicotomie. Il pensiero intuitivo, la vera metafisica – che include filosofia e scienza in un rapporto di scambio, come i due volti dell'assoluto: la prima rivolta verso lo spirito e la seconda verso la materia – riconosce la propria origine, cioè l'ordine vitale, e la propria provvisorietà, ovvero la mobilità che deve mantenere. Caratteristiche della metafisica devono diventare l'immanenza e la precisione. Il linguaggio metafisico deve riuscire ad esprimere il "nuovo", deve penetrare l'assoluto e restituire la realtà come mutamento e creazione.

La filosofia deve estendere il più possibile quella capacità che di tanto in tanto la natura rivela nell'uomo attraverso l'arte: l'acutezza di una visione disinteressata ma consapevole della complessità del reale.

Bergson presenta due generi di conoscenza che corrispondono a due generi di metafisica, ovvero a due modi di guardare il tempo: da un lato, l'intelligenza ordinaria, l'analisi sulla quale si è strutturata la metafisica moderna e che ha origine nell'abituale modo di procedere del pensiero di fronte al divenire; dall'altro, l'intuizione, la metafisica bergsoniana stessa che consiste nell'espe-

rienza integrale, nella conoscenza "interna" della realtà che è durata, successione reale, tempo e non spazio, vita e creazione e non morte e ripetizione.

Più che un pensatore "psicologico" e intuizionista, Bergson dimostra di essere un empirista radicale, un pensatore profondo della vita.

2. Tre generi di conoscenza

Fin dal suo esordio, il pensiero di Bergson ha goduto di una popolarità che ha a lungo condizionato l'immagine del bergsonismo stesso. Dibattiti, polemiche, consensi e critiche che hanno accompagnato la pubblicazione delle opere e hanno promosso un sorprendente affollamento di pubblico ai suoi corsi al Collège de France, hanno al contempo contribuito alla formazione del "mito" di Bergson "antipositivista", "irrazionalista", "spiritualista". Bergsonismo di "moda" rapidamente liquidato dal sorgere della fenomenologia esistenziale; fortunatamente, le trasformazioni del clima culturale hanno favorito, non solo il tramonto della fama dei primi decenni del Novecento, bensì anche la caduta in disuso delle "etichette" e delle semplificazioni eccessive.

È stata così resa possibile, a partire dagli anni Cinquanta ad oggi, una rilettura dell'opera del pensatore francese volta a restituirle la complessità che le è propria[1].

La prima immagine ad essere stata corretta è proprio quella di Bergson come "nemico della scienza"; l'atteggiamento del filosofo, infatti, non è volto a screditare o a mettere su di un piano gerarchico inferiore i saperi scientifici, quanto piuttosto a denunciare i rischi di una prospettiva metodologica ristretta, soprattutto nell'ambito della conoscenza. L'anti-intellettualismo sottolineato in passato, in realtà male si accorda con il valore dell'intelligenza e la «portata del pensare»[2] presenti nelle opere di Bergson.

L'intuizione non è un metodo alternativo alla conoscenza scientifica, non ha il compito di sostituire l'approccio scientifico, bensì è una prospettiva in aperto dialogo con quella scientifica. In particolare, in ambito gnoseologico l'intuizione non rappresenta una facoltà diversa rispetto a quella intellettiva, ma configura l'intelligenza stessa che trova in sé la forza per invertire la propria naturale direzione e «risvegliare le virtualità di intuizione che ancora dormono in lei»[3]. Insomma, l'intelligenza resta sempre preferibile.

Oggetto specifico di questo saggio non è la posizione bergsoniana riguardo al rapporto tra scienza e filosofia, né la natura dell'intuizione come metodo "in dialogo" con la prospettiva scientifica, ma tale prospettiva sottende la teoria della conoscenza presentata ne *L'evoluzione creatrice*.

In quest'opera Bergson distingue tre generi di conoscenza: istinto, intelligenza e intuizione. Essi rappresentano le vie attraverso le quali il movimento vitale si attualizza.

La vita, intesa in senso generale, è pura mobilità ma le forme in cui essa si manifesta constano di materia e arrestano, o rallentano, il movimento che la vita trasmette loro; considerata nella sua essenza, ossia come transizione da specie a specie, «la vita è un'azione sempre crescente» ma ogni specie «mira soltanto alla propria comodità, orientandosi verso ciò che richiede minore fatica»[4].

Ogni specie assorbe e organizza da sé il movimento ricevuto, il quale porta in primo luogo all'azione. Il movimento vitale acquisito da una specie si manifesta, dunque, nella tendenza ad utilizzare il più facilmente possibile l'ambiente circostante.

«Ogni specie, nell'atto in cui si costituisce, tende a ciò che le è più comodo»[5].

L'evoluzione del regno animale si è così compiuta lungo due vie divergenti, di cui l'una conduce all'istinto e l'altra all'intelligenza. Le direzioni in cui la vita si dirama – il torpore vegeta-

tivo, l'istinto e l'intelligenza – non possono essere interpretate come tre gradi successivi dello sviluppo della vita; esse rappresentano tre elementi che coincidevano nell'impulso iniziale, il quale crescendo si è necessariamente suddiviso.

Torpore, istinto e intelligenza sono tre direzioni nelle quali lo slancio vitale si manifesta, direzioni tra le quali sussiste una differenza di natura, non una differenza di intensità o di grado.

> L'errore fondamentale, che tramandandosi da Aristotele in poi ha viziato la maggior parte delle filosofie della natura, consiste nel vedere nella vita vegetativa, nella vita istintiva e nella vita razionale tre gradi successivi dello sviluppo di una sola e medesima tendenza, mentre si tratta di tre direzioni divergenti di un'attività che crescendo, si è divisa. La differenza tra queste direzioni non è di intensità, né più in generale di grado, ma di natura[6].

L'impulso vitale, esplodendo come una granata, crea innumerevoli tendenze che prendono corpo; se nel torpore vegetativo esso si arresta, continua invece la sua corsa nel regno animale differenziandosi ancora. Per cui, come regno animale e regno vegetale rappresentano due tendenze di un antenato comune, motivo per il quale in natura troviamo svariate forme di mescolanza, così istinto e intelligenza si contrappongono e al contempo si completano. La commistione tra i regni risulta dal modo in cui l'evoluzione crea lungo linee divergenti apparati identici; allo stesso modo, l'intelligenza non succede all'istinto, queste due facoltà non si trovano in un rapporto gerarchico, né si incontrano mai allo stato puro. In quanto *tendenze* e non *stati* definitivi, ogni istinto concreto è mescolato all'intelligenza così come ogni intelligenza reale è compenetrata di istinto.

> Abbiamo detto che nella pianta possono risvegliarsi, in quanto vi permangono assopite, la coscienza e la mobilità dell'animale, e che l'animale vive nella costante minaccia di un'inversione verso la vita vegetativa. Le due tendenze, vegetale e animale, erano così bene compenetrate all'origine, che non c'è mai stata tra loro una rottura completa: l'una continua ad accompagnarsi all'altra; ovunque le troviamo mescolate; cambia solo la proporzione. Lo stesso vale per l'intelligenza e l'istinto. Non c'è intelligenza in cui non si scoprano tracce d'istinto, né, soprattutto, istinto che non sia contornato da una frangia di intelligenza[7].

Se nello studio dei caratteri delle divergenti specie dobbiamo cogliere le differenze di proporzione, per desumere cosa siano l'intelligenza e l'istinto in generale dobbiamo procedere allo stesso modo; di conseguenza, dato che la vita in un organismo si manifesta come un determinato *sforzo* per ottenere qualcosa dalla materia, intelligenza e istinto dovranno differire in questo sforzo. Rappresentano, quindi, due differenti metodi per agire sulla materia grezza.

«Istinto e intelligenza rappresentano dunque due soluzioni, divergenti e ugualmente eleganti, di un solo e identico problema»[8].

L'intelligenza, nel suo momento originario, si presenta come la facoltà di fabbricare oggetti artificiali e, in particolare, utensili atti a produrre altri utensili[9]; l'istinto, invece, consiste nella facoltà di utilizzare un meccanismo innato, esso rappresenta il compimento dell'attività organica stessa, ovvero la capacità di servirsi degli "strumenti" che fanno parte del corpo stesso.

Allora, l'intelligenza tecnica dell'*homo faber* non è il grado di sviluppo maggiore della vita animale, che appartiene all'uomo in quanto animale più sviluppato, perché artefice di strumenti altamente specializzati; al contrario, intelligenza e istinto si trovano sempre in forma mista negli esseri viventi ma differiscono, in linea di principio, in quanto rappresentano due modalità per adattarsi attivamente, o meglio, per rispondere efficacemente all'ambiente.

Se avessimo la possibilità di vedere istinto e intelligenza nelle loro forme pure, sicuramente l'istinto apparirebbe come «la facoltà di utilizzare e anche di costruire strumenti organici»; l'intelligenza sarebbe «la facoltà di fabbricare e usare strumenti inorganici»[10].

Da ciò derivano tutte le loro caratteristiche.

L'istinto è necessariamente specializzato, non rappresentando altro che l'utilizzazione di un determinato strumento per un determinato fine; pertanto, risulta efficace soprattutto nell'appagamento dei bisogni immediati e chiude il vivente all'interno di un cerchio d'azione ben delimitato. Al contrario, essendo composti di materia inorganica, gli strumenti dell'intelligenza sono imperfetti e generici; grazie a queste caratteristiche essi risultano essere più vantaggiosi rispetto a quelli istintuali: possono assumere un'altra forma al presentarsi di nuove difficoltà. Gli strumenti inorganici conferiscono al vivente una quantità illimitata di potere d'azione. Se, rispetto a quelli organici, essi risultano meno efficienti nel soddisfare i bisogni immediati, sicuramente sono più efficaci nel soddisfare i bisogni non urgenti. Gli strumenti fabbricati dall'intelligenza permettendo al vivente di esercitare nuove funzioni, gli conferiscono una dimensione più ricca, gli aprono un campo d'azione illimitato.

Istinto e intelligenza presentano due diversi gradi di conoscenza: una conoscenza immediatamente "applicata" nell'istinto; una conoscenza propriamente "pensata" nell'intelligenza. Entrambi i gradi di conoscenza sono rivolti all'azione, ma si può affermare che l'intelligenza sia maggiormente orientata verso la *coscienza* mentre l'istinto tende all'*incoscienza*; bisogna però chiarire in cosa consistono coscienza e incoscienza. L'incoscienza può essere di due tipi: «quella che consiste in una coscienza *nulla* e quella che deriva da una coscienza *annullata*»[11].

Ad esempio, una coscienza nulla è l'incoscienza di una pietra che cade, perché la pietra non ha alcun sentimento della propria caduta; ma una tale incoscienza non può appartenere all'istinto, dunque l'incoscienza dell'istinto è una coscienza annullata.

La coscienza, in generale, misura lo scarto tra la rappresentazione, cioè la configurazione virtuale delle azioni possibili, e l'azione stessa; la coscienza è «la differenza aritmetica tra l'attività virtuale e l'attività reale» dell'essere vivente. Pertanto, nei casi in cui si profilano molte azioni possibili la coscienza sarà intensa, nei casi in cui l'azione reale è l'unica azione possibile la coscienza sarà annullata. E l'istinto è la facoltà per la quale l'essere vivente usa uno strumento fornitogli dalla natura, dunque modalità di applicazione e risultati sono determinati dalla natura stessa, «ben poco margine è lasciato alla scelta». Nell'istinto rappresentazione e azione coincidono, nella vita istintuale il sorgere della rappresentazione è immediatamente controbilanciato dall'esecuzione dell'atto. Allora il *deficit*, la distanza che separa l'azione possibile dall'atto reale, «è la condizione normale dell'intelligenza»[12].

Tra l'istinto, in quanto coscienza annullata, e l'intelligenza, come coscienza, sembrerebbe sussistere solo una differenza di intensità: la conoscenza nell'istinto è prevalentemente "usata", mentre nell'intelligenza è propriamente "pensata". Tuttavia, sono gli oggetti delle due forme di conoscenza, intellettiva e istintuale, ad illuminarne la differenza essenziale; istinto e intelligenza, quindi, differiscono in natura perché estremamente distinti sono gli oggetti verso i quali si rivolgono. L'istinto implica la conoscenza innata di *cose*, ossia della materia che è data alla facoltà percettiva immediatamente.

> Quando un imenottero paralizzatore sta per colpire la vittima nei punti precisi in cui si trovano i centri nervosi, in modo da immobilizzarla senza ucciderla, agisce come un esperto entomologo ma anche come un abile chirurgo. […] La conoscenza, se di conoscenza si tratta, è solo implicita. Si estrinseca in mosse precise anziché interiorizzarsi in coscienza[13].

L'intelligenza, invece, implica in modo innato la conoscenza dei *rapporti*, vale a dire della forma intesa come l'insieme dei rapporti che si stabiliscono tra i dati materiali. All'intelligenza appartiene una conoscenza sistematica.

> Diciamo dunque che se nell'istinto e nell'intelligenza si considera quanto vi è contenuto in termini di conoscenza innata, si scopre che tale conoscenza innata riguarda nel primo caso le cose e nel secondo i rapporti. […] L'intelligenza, in ciò che ha di innato, è conoscenza di una forma, l'istinto implica la conoscenza di una materia[14].

L'istinto coglie in modo immediato oggetti determinati nella loro materialità, «esso dice: "ecco ciò che è"». Esso ha una conoscenza intima e piena dell'oggetto sul quale agisce, ma non si tratta di una conoscenza in senso proprio perché non c'è scarto tra rappresentazione e azione; appunto, consiste in una conoscenza "agita" e non pensata. La conoscenza istintiva «si formulerebbe secondo quelle che i filosofi chiamano proposizioni *categoriche*». Invece, l'intelligenza consiste nella naturale facoltà di porre in relazione oggetti o parti di essi; ad essa appartiene una conoscenza esteriore, vuota, e nella sua formalità risiede il suo vantaggio: l'intelligenza dispone degli schemi nei quali oggetti diversi potranno trovare posto. La conoscenza intellettiva «si esprime sempre *ipoteticamente*»[15]. Se l'intelligenza rappresenta la facoltà di fabbricare strumenti artificiali per rispondere adeguatamente al mutare delle circostanze, la sua conoscenza non può che essere formale e incredibilmente vantaggiosa. La funzione essenziale dell'intelligenza consiste «nell'individuare, in qualsiasi circostanza, il mezzo per trarsi d'impaccio»[16].

Analizziamo più da vicino il meccanismo dell'intelligenza.

Se la finalità principale della conoscenza intellettiva consiste nello stabilire dei *rapporti*, quando si considera l'intelligenza solo nella sua forma pura, come conoscenza formale, ogni considerazione ci induce a ritenere gli schemi generali dell'intelligenza come un "assoluto", come qualcosa di irriducibile e inesplicabile. Dato che l'intelligenza sembra non dipendere da niente, tutto allora potrebbe dipendere da lei; la conoscenza intellettiva sarebbe così relativa a se stessa.

> L'intelletto sarebbe caduto dal cielo con la sua forma, come ciascuno di noi nasce con il proprio volto[17].

Secondo Bergson, invece, l'intelligenza è sicuramente relativa ma non alla sua forma, bensì è relativa alle necessità dell'azione.

> Posta l'azione, se ne deduce la forma stessa dell'intelligenza. Tale forma non è dunque né irriducibile né inesplicabile[18].

Il carattere relativo della conoscenza non è determinato dalle condizioni *a priori* dell'esperienza, bensì dal riferimento ai bisogni: la relatività nasce da motivazioni pratiche.

La conoscenza non è un "prodotto" dell'intelligenza, ma è relativa alla realtà stessa; essa affonda nella materia le sue radici e si concentra su ciò che la materia grezza offre di solido ed inerte, proprio perché tende essenzialmente alla fabbricazione. Se l'intelligenza tende a fabbricare ne segue che si trova a suo agio solo tra i corpi. Da ciò derivano due tratti essenziali della conoscenza intellettiva: che il suo oggetto principale è la dimensione solida dell'inorganico; che si rappresenta chiaramente solo il discontinuo e l'immobilità.

> Se dunque l'intelligenza tende a fabbricare, è possibile prevedere che quanto di fluido c'è nel reale in parte le sfuggirà, e che quanto di propriamente vitale c'è nel vivente le sfuggirà del tutto[19].

Come vedremo di seguito, l'intelligenza risponde alla sua naturale tendenza scomponendo e ricomponendo l'estensione reale grazie allo schema spaziale che traccia sotto di essa; e continua a seguire le abitudini contratte durante l'azione anche quando non agisce sulla materia grezza ma pensa se stessa. I concetti, infatti, assumono le stesse caratteristiche degli oggetti nello spazio: sono esterni gli uni agli altri; sono stabili, essendo creati in base al loro modello; infine, il loro insieme costituisce il "mondo intelligibile".

La logica rappresenta per il mondo intelligibile ciò che la geometria è per il mondo sensibile, o mondo dell'estensione. Essa costituisce l'insieme delle regole che bisogna seguire per indagare questo mondo e applicarne i simboli.

L'intelligenza opera allo stesso modo sia sulla materia sia su stessa: tende sempre a trasformare ciò che incontra in strumento d'azione. Di conseguenza, l'aspetto della materia al quale accede è solo ciò che consente all'azione di effettuarsi.

Per poter modificare un oggetto, infatti, è necessario percepirlo come divisibile e discontinuo. L'intelligenza non può pensare la vera continuità, la reale mobilità, a meno che non inverte la propria naturale direzione. La continuità reale della vita implica in modo congiunto la molteplicità degli elementi e la loro compenetrazione reciproca: due proprietà che si escludono a vicenda sul piano dell'attività pratica, dove risiede normalmente l'intelligenza. Quest'ultima è abituata a rappresentare il movimento come un divenire di una serie di *stati*: cerca sempre di ricostruire il movimento a partire da elementi dati; per cui le sfugge quanto di *nuovo* si produce. Essa respinge l'imprevedibile e trova appagamento solo «quando determinati antecedenti portano a un determinato conseguente». L'intelligenza si trova a suo agio solo in «un passato che si ripete»[20].

La causalità che l'intelletto cerca e ritrova ovunque esprime esattamente il meccanismo del suo agire.

> Ci troviamo a nostro agio solo nel discontinuo, nell'immobile, nel morto. L'intelligenza è caratterizzata da un'incomprensione naturale della vita[21].

L'intelligenza, così abile nel manipolare l'inerte, mostra tutta la sua inadeguatezza davanti al vivente; l'istinto, invece, si è forgiato sulla forma stessa della vita perché non fa che continuare il lavoro con cui la vita ha organizzato la materia. L'istinto è in *simpatia* con la vita.

Il fatto che una data specie possiede una "conoscenza istintiva" di un'altra specie, su un dato punto particolare, si radica nell'unità stessa della vita; la vita in generale, quando contrae se stessa in una specie particolare, perde contatto col resto di sé, salvo che per alcuni aspetti che la interessano direttamente. In natura molte specie di insetti mostrano una "conoscenza" circa la localizzazione dei centri nervosi delle loro vittime, ma tali istinti sono qualcosa di *sentito* e non di certo qualcosa di propriamente *pensato*. Le difficoltà che l'entomologo incontra quando cerca di spiegare tali fenomeni nascono dalla traduzione dell'istinto in termini propri solo all'intelligenza. Ad esempio,

> lo sphex dovrebbe, come l'entomologo, apprendere una a una le posizioni dei centri nervosi del bruco, o acquisire almeno la conoscenza pratica di tali posizioni sperimentando gli effetti della sua puntura[22].

In realtà, lo sphex e il bruco non si trovano uno di fronte all'altro come due organismi, bensì come due *attività*: il primo non conosce la sua vittima dall'esterno; piuttosto, tra i due insetti si instaura immediatamente un interesse specifico e vitale. Bergson non vuole mettere in discussione la validità del procedimento scientifico, – è chiaro che la scienza opera come si conviene non anteponendo l'attività alla realtà organica, non sostituendo la percezione e la conoscenza con la *simpatia* – ciò che invece mette in luce è il meccanismo del pensiero che fonda il procedimento scientifico.

> Che consideri l'istinto un "riflesso composto", o un'abitudine contratta intelligentemente e diventata poi automatismo, oppure una somma di piccoli vantaggi accidentali accumulatisi e fissatisi per via di selezione, in ogni caso la scienza cerca di scomporre completamente l'istinto, sia in movimenti intelligenti che in meccanismi costruiti pezzo per pezzo, come quelli allestiti dalla nostra intelligenza. D'accordo che la scienza proceda in questo caso come si conviene: in mancanza di un'analisi reale dell'oggetto ci darà una traduzione di questo oggetto in termini di intelligenza[23].

L'istinto è in *simpatia* con la vita e l'uomo riesce a sperimentare qualcosa di simile «in certi fenomeni affettivi, in certe simpatie e antipatie irriflesse»[24], sebbene in forma vaga e già troppo intrisa di intelligenza.

Il movimento della vita ha condotto la facoltà d'azione verso due direzioni capaci di svilupparla fino in fondo. Per questo, in quanto capacità di agire sulla materia inerte, l'intelligenza conosce tutte le cose dall'esterno, essa è abituata a mettere in relazione un oggetto con un altro, un punto dello spazio con un altro; invece, l'istinto è rivolto solo verso ciò che lo interessa, ma lo coglie dall'interno grazie ad un'intuizione vissuta. Il carattere puramente formale dell'intelligenza la priva della "zavorra" di cui avrebbe bisogno per riuscire a cogliere la realtà dall'interno, le toglie momentaneamente la possibilità di speculare senza fuoriuscire dall'ordine reale. L'istinto, invece, non esce mai dall'ordine del vivente, ma non è in grado di spingersi molto lontano: non specula. Qui risiede la differenza più grande tra istinto e intelligenza:

> ci sono cose che solo l'intelligenza è in grado di cercare, ma che da sé non troverà mai. Solo l'istinto potrebbe trovarle; ma l'istinto non le cercherà mai[25].

Un essere intelligente, però, ha in sé tutto ciò che gli serve per superare se stesso attraverso uno sforzo dell'intelligenza stessa; infatti, l'intuizione è «l'istinto divenuto disinteressato, cosciente di sé, capace di riflettere sul proprio oggetto e di estenderlo all'infinito»[26].

Mentre l'istinto simpatizza solo con alcune attività della vita, l'intuizione può rivolgersi sull'intera produzione vitale. Non bisogna, però, confonderla con un istinto generalizzato, perché non è possibile derivare l'intuizione dall'istinto: è l'intelligenza ad imprimerle l'impulso. Senza l'intelligenza l'intuizione conserverebbe la sua forma di istinto.

Nell'uomo questo sforzo è attestato dall'esistenza della facoltà estetica accanto alla percezione ordinaria. L'intuizione conduce l'intelligenza a riconoscere che la vita non rientra in nessuna delle sue categorie, che non appartiene al molteplice né all'uno e che non è retta da un principio di causalità o di finalità. L'intuizione, in generale, e l'intuizione estetica, in particolare, presentano due caratteri fondamentali: il superamento della percezione ordinaria, ovvero l'allargamento della facoltà di percepire verso una *comunicazione simpatetica* col vivente; la dilatazione della coscienza, per farla focalizzare sul "farsi" e sulla formazione piuttosto che sulla forma, e per farle cogliere la compenetrazione reciproca e la creazione continua quali caratteristiche proprie della vita.

Per questo l'uomo sembra essere il fine della vita stessa: grazie all'intuizione la vita torna ad avere se stessa come oggetto.

3. Intelletto e materia.

Intelligenza e istinto rappresentano, in termini evolutivi, due differenti *sforzi* per agire sulla materia. La prima, rispetto al secondo, consiste in uno sforzo cosciente e la coscienza misura il *deficit* di partenza, vale a dire lo scarto tra l'azione possibile e quella reale. La coscienza pondera il «campo di indeterminazione» che circonda l'intelligenza e configura la possibilità di creare strumenti sempre nuovi. La conoscenza intellettiva è relativa al campo d'azione che si apre davanti all'intelligenza stessa; tuttavia, quest'ultima nell'uomo trova la forza per invertire la sua abituale direzione, per riuscire ad aprirsi sulla vita in generale, e dunque puntare alla conoscenza della durata reale.

L'intelligenza umana è aperta verso due ordini: il geometrico, dal quale ricava la visione della materia distinta in corpi; il vitale, nel quale intuisce la continuità del reale.

La teoria della conoscenza bergsoniana è volta a chiarire come l'intelligenza si adatti al suo oggetto su entrambi i fronti: un "adattamento naturale", per quanto riguarda il primo ordine, perché sussiste un rapporto di reciprocità tra intelletto e materia; un adattamento che richiede uno sforzo, quando l'intelligenza si rivolge verso il secondo ordine.

Considerare l'intelligenza diretta verso due ordini differenti – il geometrico e il vitale – significa considerare la conoscenza intellettiva non limitata alle sue forme a priori, non costretta nel suo naturale modo di procedere. All'intelligenza è concessa la possibilità di superare se stessa e questo movimento non implica alcun salto nella trascendenza, bensì solo un cambio di direzione sempre all'interno dell'esperienza. La gnoseologia bergsoniana resta in ogni caso una teoria empirica.

Prima di esaminare le modalità con le quali l'intelligenza arriva a cogliere l'ordine vitale, è necessario capire perché tra intelletto e materia si instaura un rapporto di reciprocità nell'ordine geometrico. Innanzitutto, bisogna indagare la natura del rapporto che l'intelligenza instaura col proprio oggetto, dunque il modo proprio della conoscenza intellettiva.

Locke pose le *idee* come oggetto del pensiero e contro l'innatismo sostenne che esse derivano esclusivamente dall'esperienza. «Su di essa tutta la nostra conoscenza si fonda e da essa in ultimo deriva»[27], recita l'adagio empirista.

L'esperienza consiste nell'osservazione adoperata sugli oggetti esterni e sulle operazioni interne del nostro spirito; *sensazione* e *riflessione* rappresentano le uniche due fonti della conoscenza, messe in luce dal filosofo britannico.

> Non mi pare che l'intelletto abbia il minimo barlume di una idea che non le provenga dall'una o dall'altra di queste due fonti[28].

L'intelletto dovrebbe essere immaginato come un foglio bianco sul quale queste due fonti inscrivono le loro idee: stando alla prima, i sensi trasmettono allo spirito le percezioni distinte di oggetti sensibili particolari, secondo i vari modi in cui quegli oggetti agiscono sui sensi; la seconda, invece, consiste nella percezione delle operazioni del nostro spirito, ossia nella consapevolezza delle azioni compiute, nel *senso interno*.

> Io dico che queste due cose, cioè le cose esterne materiali quali oggetti della sensazione, e le operazioni del nostro spirito dentro di noi quali oggetti della riflessione, sono le sole origini dalle quali tutte le nostre idee hanno inizio[29].

Bergson sposa l'adagio empirista: nell'indagare l'oggetto del pensiero procede a partire dall'esperienza; tuttavia, non ritiene che l'intelligenza si apra all'esperienza come una *tabula rasa* sulla quale le idee si imprimono. La conoscenza, secondo il filosofo parigino, nasce in funzione dell'interesse pratico del corpo: la conoscenza inizia con un "sentimento di generalità".

In *Materia e memoria*, il ruolo del corpo nella conoscenza ordinaria è presentato per dissolvere i dualismi che hanno reso difficile affrontare il «problema delle idee generali». La problematica è volta a risolvere il circolo vizioso entro il quale gravitano «nominalisti» e «concettualisti». Come nascono le nozioni di somiglianza e generalità in virtù delle quali conosciamo la molteplicità degli enti individuali?

I nominalisti, prendendo in considerazione solo l'*estensione* dell'idea, la riducono in una serie aperta e indefinita di oggetti individuali; dunque, l'unità dell'idea viene espressa dalla forza del simbolo. I concettualisti, invece, guardando alla *comprensione* dell'idea, considerano racchiusa

in potenza una molteplicità di generi nei singoli oggetti rappresentativi di ciascuna qualità. Entrambi cadono in un ragionamento in circolo poiché «per generalizzare bisogna prima astrarre, ma per astrarre utilmente bisogna già saper generalizzare»[30].

Perché le qualità individuali, isolate da uno sforzo d'astrazione, non restano individuali ma si ergono a generi? Erigerle a generi non è un nuovo atto dello spirito che impone ad ogni qualità un nome e poi colleziona sotto questo nome una molteplicità di oggetti individuali? La "bianchezza" del giglio non è la "bianchezza" della distesa di neve, allora cos'è il bianco?

Il circolo si spezza svelando l'errore nel postulato di partenza comune ad entrambe le posizioni: tanto la teoria nominalista, quanto quella concettualista suppongono che la conoscenza inizi dalla percezione di oggetti individuali.

> La prima compone il genere con una enumerazione; la seconda lo ricava da un'analisi; ma è su degli individui, considerati come altrettante realtà date all'intuizione immediata, che esse conducono l'analisi e l'enumerazione. Ecco il postulato[31].

In realtà, sostiene Bergson, non iniziamo né con la percezione dell'individuo, né con la concezione del genere, ma «con una conoscenza intermedia, con un confuso sentimento di *qualità importante* o di somiglianza»[32].

Questo confuso sentimento di somiglianza ci riporta immediatamente alla natura pragmatica della percezione; infatti, ciò che cogliamo immediatamente in una situazione è "ciò che ci interessa", è l'aspetto per cui essa risponde ad una tendenza del corpo, ad un bisogno: «il bisogno va dritto alla somiglianza o alla qualità, e non sa che farsene delle differenze individuali»[33].

La conoscenza immediata consiste, dunque, in un *discernimento dell'utile*, al quale la percezione dell'animale si arresta mentre la memoria nell'uomo perfeziona innestandovi delle distinzioni. L'erbivoro è attirato dall'erba in generale, dal suo colore e dal suo odore sentiti come delle forze e non di certo pensati come dei generi; ed è su questo fondo di generalità, di somiglianza, ottenuto nella percezione immediata che la memoria farà valere le differenze.

Ogni organismo vivente, *centro di indeterminazione*, coglie dell'ambiente circostante ciò che lo attira, ciò che risponde ad un interesse pratico, e non ha alcun bisogno di effettuare uno sforzo d'astrazione perché il resto dell'ambiente gli resta indifferente. Questa somiglianza vissuta, sentita, agita automaticamente, non è di certo la stessa somiglianza prodotta dall'intelletto, la quale rappresenta invece la concezione dei generi.

Lo spirito, dunque, si scinde in un duplice sforzo: della memoria e dell'intelletto. In virtù della prima percepisce gli individui, in virtù del secondo costruisce la concezione dei generi.

L'intelletto è in grado di cogliere «dall'abitualità delle somiglianze l'idea chiara di generalità»; l'intelligenza, imitando il lavoro della natura, ha costruito anch'essa «degli apparati motori, questa volta artificiali», affinché rispondano «ad una moltitudine illimitata di oggetti individuali: l'insieme di questi meccanismi è la parola articolata»[34].

Se la memoria lancia verso il presente delle immagini (i ricordi utili), l'intelletto rilancia con le proprie idee (i generi); ed entrambe concorrono ad illuminare l'azione presente. Sia che si tratti di un'azione in senso proprio, o di una decisione in cui interviene il *nostro carattere*, oppure di un lavoro intellettuale, ovvero di una concezione da formare, la realtà presente rappresenta in ogni caso l'ago della bussola. Anche se l'attività dello spirito e della memoria oltrepassano le sensazioni e i movimenti nascenti nel presente, è la realtà del corpo a configurare lo spirito incarnato; «come una piramide che si tenesse in piedi sulla sua punta»[35].

Nella raffigurazione della vita mentale come un cono rovesciato, la vita dell'«Io normale» oscilla costantemente tra le due posizioni estreme: tra il vertice del cono, che rappresenta il punto

d'equilibrio strutturato su meccanismi senso-motori; e la base del cono, che consiste nella totalità dei ricordi, ossia nella vita inconscia. L'io normale si posiziona, di volta in volta, in una sezione del cono: fornisce alle sue rappresentazioni quanto basta dell'immagine (ricordo) e dell'idea (genere), affinché possano concorrere utilmente all'azione presente[36]. Lo spirito ben equilibrato, dunque, riesce a compiere il movimento del pensiero nella sua interezza, giungendo a concepire sia il particolare sia l'universale.

L'esistenza meramente giocata, raffigurata nel vertice del cono della memoria, rappresenta la maggiore semplificazione possibile della vita mentale e conoscitiva: ogni percezione si prolunga automaticamente in reazioni appropriate, perché le analoghe percezioni antecedenti hanno costruito degli apparati motori più o meno articolati, i quali entrano in funzione alla ripetizione dello stesso richiamo. In questo meccanismo di *riconoscimento meccanico* opera un'associazione per somiglianza e per contiguità; in virtù dell'associazione per somiglianza la percezione presente agisce come le percezioni passate, in virtù dell'associazione per contiguità i movimenti consecutivi a queste vecchie percezioni si riproducono. Per questo lo spirito impulsivo, o "uomo d'azione", vive come un automa cosciente. Egli è sempre spinto dall'abitudine ed è incapace di pensare l'universale, vive esclusivamente a partire dalla memoria motoria che imprime il segno della generalità ad ogni sua azione e ad ogni sua conoscenza. È incapace di cogliere le differenze.

L'altro estremo, ovvero la base del cono della memoria, rappresenta la vita esclusivamente sognata nella quale, non vigendo la legge dell'azione, tutto si delinea nei minimi dettagli; il sognatore, non essendo volto all'azione, non ha bisogno di cogliere le somiglianze, può non uscire mai dal particolare. La vita di sogno corrisponde alla mente contemplativa che nella sua visione apprende solo il singolare.

Nella normale vita conoscitiva questi due stati estremi si compenetrano ed alla confluenza delle due correnti sorge l'idea di genere.

> Di fatto noi percepiamo le somiglianze prima degli individui che si assomigliano, e, in un aggregato di parti contigue, il tutto prima delle parti. Noi andiamo dalla somiglianza agli oggetti somiglianti, ricamando sulla somiglianza, questo canovaccio comune, la varietà delle differenze individuali. E andiamo così dal tutto alle parti, attraverso un lavoro di scomposizione, di cui più avanti vedremo la legge, e che consiste nello spezzettare, per la maggior comodità della vita pratica, la continuità del reale[37].

Memoria e intelletto lavorano nello stesso modo.

Innanzitutto, nel *riconoscimento meccanico* il lavoro della memoria è ridotto al minimo perché basta il corpo; infatti, vi intervengono solo i meccanismi senso-motori automatici creati dall'abitudine. Anche per quanto riguarda l'origine della conoscenza trova riscontro lo stesso principio: conosciamo a partire da un confuso sentimento di generalità, il quale nasce dall'esperienza del corpo.

In secondo luogo, nel *riconoscimento attento* la memoria spinge verso l'impressione ricevuta delle immagini-ricordo attivamente create, le quali nascono da uno sforzo di sintesi della memoria stessa; allo stesso modo, l'idea di genere è attivamente creata dall'intelletto. Infatti, essa corrisponde ad un'oscillazione tra una mera conoscenza delle somiglianze (le immagini del corpo) e la specificità di un'idea particolare (come il ricordo puro nella memoria in senso proprio)[38].

Inizia ad essere delineata la genesi comune dell'intelligenza e dei corpi. Perché l'intelligenza e il suo oggetto si adattano naturalmente nell'ordine geometrico?

In primo luogo perché l'origine della conoscenza è un discernimento dell'utile, dunque è legata al corpo ed alla sua azione sulla materia; in secondo luogo, perché l'oggetto sul quale l'intelligenza si sofferma consiste nella dimensione solida dell'inorganico, ovvero l'unica che

risponde alle necessità dell'*homo faber*. Se, da un lato, le linee principali dell'intelligenza riproducono la forma generale della nostra azione sulla materia, dall'altro, non si può non notare che la materia stessa si regola sulle esigenze della nostra azione. Tutto ciò sembra proprio mostrare che "intellettualità" e "materialità" si siano costituite attraverso un adattamento reciproco, che condividano la stessa origine. «Come non accorgersi – domanda Bergson – che, nel momento in cui si pongono gli oggetti e i fatti, si presuppone l'intelligenza?»[39]

Le nostre percezioni tracciano il profilo della nostra azione possibile sulle cose, i contorni che riscontriamo negli oggetti indicano ciò che possiamo coglierne o modificarne, le linee tracciate attraverso la materia sono le stesse sulle quali siamo costretti a camminare. Contorni e tracciati che si profilano nella materia rispecchiano l'azione virtuale della coscienza sulla stessa, vale a dire il progressivo costituirsi dell'intelligenza.

> Più la coscienza si intellettualizza, più la materia si spazializza[40].

L'intelligenza umana, secondo la rappresentazione di Bergson, è lontanissima da quella indicata da Platone nel mito della caverna; l'intelligenza non ha né la funzione di guardare le ombre che passano, né di contemplare, una volta liberatasi, l'astro abbagliante, bensì essa ha la funzione di agire sulla realtà ed esserne consapevole[41]. Per questo il suo ruolo essenziale è quello «di collegare l'identico all'identico»[42], perché solo i fatti che si ripetono si adattano totalmente allo schema dell'intelligenza.

L'intelligenza lavora essenzialmente nello spazio, perché solo la "spazialità" consente la rappresentazione del discontinuo, dell'esteriorità delle parti e della completa indipendenza dei punti materiali; di contro, è incontestabile che la materia si presti a questa suddivisione. L'origine comune tra "intellettualità" e "materialità" va ricercata, dunque, nella realtà dello spazio. La percezione porta alla luce i corpi, le loro qualità e con essi lo spazio: noi supponiamo che la materia *si estende* nello spazio.

Qual è allora la natura dello spazio? L'estensione è forse una "qualità" delle cose, una sorta di "qualità delle qualità"? Oppure le qualità sono per essenza inestese e l'estensione è qualcosa che vi si aggiunge? Lo spazio ha un carattere "relativo" oppure è un "assoluto"?

Il merito di Kant, secondo Bergson, va rintracciato nell'aver attribuito allo spazio «un'esistenza indipendente dal suo contenuto», nell'aver dichiarato «isolabile di diritto ciò che ognuno di noi separa di fatto»[43].

Lo spazio non è un concetto empirico, «è una necessaria rappresentazione *a priori*, che sta alla base di tutte le intuizioni esterne»; lo spazio è la forma a priori del senso esterno, è la forma che organizza il contenuto delle intuizioni empiriche riferendole a «qualcosa fuori di me», a qualcosa posto in un luogo diverso dal mio, ed è la forma che permette il disporsi delle sensazioni «l'una accanto all'altra»[44].

Nello spazio «il realismo kantiano vi vede un ambiente ideale in cui la molteplicità delle sensazioni si coordina»[45]. Affinché, dunque, dalla coesistenza delle sensazioni scaturisca l'estensione, è necessario un atto *sui generis* dello spirito che le abbracci tutte contemporaneamente e le giustapponga; atto che ha tutto in comune con la forma *a priori* della sensibilità kantiana e che rappresenta, per Bergson, l'intuizione di un «mezzo vuoto omogeneo»[46].

Lo spazio è un principio di differenziazione che permette di distinguere l'una dall'altra più sensazioni identiche e simultanee; l'uomo gode della facoltà di concepire «una realtà senza qualità»[47], una realtà omogenea, di ordine differente rispetto alla realtà eterogenea delle qualità sensibili. Questo è quanto Kant «ha messo bene in luce»[48] ma «la spiegazione del fatto», sostiene Bergson, andrebbe ricercata «in una direzione del tutto diversa da quella di Kant»[49].

Bergson è in relativo accordo col filosofo di Königsberg: lo spazio è una forma della sensibilità, ma non è antecedente alle cose materiali bensì tracciato al di sotto di esse dall'intelligenza stessa; la natura dello spazio sta al fondo della reciprocità tra l'intelletto e la materia.

La nostra facoltà di pensare ritrova nella materia tutte quelle "proprietà" in precedenza depositatevi dalla nostra facoltà di percepire; la materia, dunque, si piega docilmente ai nostri ragionamenti perché della realtà cogliamo solo la rifrazione attraverso le forme della nostra facoltà di percepire. Arbitrariamente supponiamo che la realtà sia divisibile, perché poniamo al di sotto di essa un mezzo vuoto omogeneo che facilita le nostre scomposizioni; tuttavia, ogni divisione della materia in corpi e qualità indipendenti è artificiale, in quanto deriva dalle necessità della vita.

Ma l'errore fondamentale commesso dal filosofo tedesco è stato quello di considerare il tempo un mezzo omogeneo, allo stesso modo dello spazio; fu indotto, quindi, a credere che gli stati interni si riproducano nella coscienza proprio come i fenomeni fisici si producono nello spazio[50].

Il tempo, secondo Kant, è l'altra forma a priori della sensibilità, «è una rappresentazione necessaria, che sta a fondamento di tutte le intuizioni»; il tempo è la forma pura dell'intuizione sensibile, la condizione necessaria affinché sorga la rappresentazione della simultaneità e della successione. Il tempo è la forma del senso interno, «cioè l'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno»[51].

La durata reale, invece, si compone di momenti interni gli uni agli altri, gli stati della coscienza si compenetrano e il tempo kantiano è solo «l'intrusione dell'idea di spazio nel campo della coscienza»[52]. Nella coscienza non c'è giustapposizione e il rapporto di causalità interna non è lo stesso riscontrabile all'esterno.

Confondere il tempo con lo spazio ha come primo effetto quello di rendere incomprensibile la libertà; tuttavia, Kant «credeva fermamente nella libertà»[53] e la elevò al livello dei noumeni:

«così come aveva confuso la durata con lo spazio, trasformò questo io reale e libero, che di fatto è estraneo allo spazio, in un io ugualmente esteriore alla durata, e, di conseguenza, inaccessibile per la nostra facoltà di conoscere»[54].

Non attribuendo alla durata un'esistenza assoluta, avendo posto a priori il tempo sullo stesso piano dello spazio, Kant crea il problema della "cosa in sé" inconoscibile. Il filosofo criticista pone una *soggettività trascendentale* come principio formativo ed organizzativo della realtà, come condizione di possibilità del reale stesso. L'intelletto kantiano è la facoltà attraverso la quale pensiamo i dati sensibili tramite i "concetti puri", cioè le categorie[55]; il soggetto conoscente è fondamentalmente attivo e il mondo oggettivo dipende dalle sue funzioni sintetiche, poiché solo attraverso le categorie, che l'intelletto contiene in sé a priori, è possibile la conoscenza[56]. L'attività sintetica culmina con l'"Io penso", l'*appercezione pura*, la rappresentazione che accompagna tutte le altre ed è identica in ogni coscienza[57].

Il mondo conosciuto è un *mondo fenomenico* costituito da eventi la cui realtà coincide con il loro apparire al soggetto conoscente; tuttavia, secondo Bergson, la barriera invalicabile innalzata tra il *mondo fenomenico*, completamente consegnato al nostro intelletto, e quello *noumenico* è in realtà «più valicabile di quanto pensiamo»[58].

Kant pone una frattura netta tra l'ordine dell'intelligenza e l'ordine della materia, egli limita lo sguardo dell'intelligenza a se stessa e misconosce la natura pragmatica della prima apertura sul mondo da parte dell'intelligenza; l'intelletto kantiano raccoglie passivamente i dati della percezione e li organizza nelle sue categorie. Per Bergson, invece, l'intelligenza si pone in rapporto attivo-pratico con la materia e agisce su di essa fin dal suo sorgere: sia in termini evolutivi, come facoltà nata nel processo di attualizzazione dello slancio vitale; sia a partire dalla percezione, o meglio, dall'esperienza, intesa come punto d'origine della conoscenza.

L'intelligenza bergsoniana è una funzione dello spirito essenzialmente rivolta all'azione sulla materia inerte, per cui né la materia determina la forma dell'intelligenza né l'intelligenza impone la sua forma alla materia né, tantomeno, sono regolate in virtù di una qualche armonia prestabilita; intelligenza e materia «si sono progressivamente adattate l'una all'altra per fermarsi infine a una forma comune»[59].

La conoscenza della materia, proprio come avviene nella percezione pura, è senz'altro approssimativa, ma non di certo relativa in senso kantiano; tra percezione, o conoscenza, della materia e la materia stessa sussiste solo una differenza di grado: il rapporto che si instaura è quello tra le parti e il tutto.

Il *mondo fenomenico* kantiano è il mondo della natura ordinato e strutturato secondo l'obiettività delle scienze matematiche, secondo i parametri di spazio, tempo, causalità e azione reciproca, cioè le principali categorie della matematica e della fisica moderne, ed è l'unico accessibile alla mente umana. Secondo Bergson, invece, l'intelligenza può dirigersi anche verso un altro ordine, quello vitale, ed il carattere relativo della conoscenza dipende solo dall'ordine scelto; per questo c'è un rapporto di reciprocità tra l'intelligenza e il suo oggetto.

Nell'ordine geometrico, tutte le operazioni dell'intelligenza presuppongono una rappresentazione geometrica, immanente alla rappresentazione dello spazio; lo stesso ordine lo si ritrova immanente alla materia perché la materialità presenta tutto ciò che occorre per rientrare negli schemi dell'intelligenza. La reciprocità deriva direttamente dal principio di utilità, dalla natura pratica dell'intelligenza stessa. Il successo delle leggi fisiche sarebbe inspiegabile se il movimento costitutivo della materia, sul quale si applicano, non fosse lo stesso implicito nell'intelligenza stessa. In altri termini, la relatività della conoscenza non è un assoluto bensì dipende dall'ordine nel quale opera abitualmente l'intelligenza: la conoscenza intellettiva è relativa perché opera in virtù dell'azione. È necessario che la materia sulla quale opera l'intelligenza si adatti in modo naturale alle sue operazioni, perché ha origine dallo stesso principio: l'ordine geometrico del mondo non è un ordine necessario ma artificiale.

L'intelligenza misura, conta, sovrappone, «mette in relazioni tra loro variazioni "quantitative" per ottenere delle leggi, e ci riesce»; ma la natura è durata, «non pensa a questa sovrapposizione, non misura, e nemmeno conta», per cui il successo della scienza sarebbe miracoloso se "intellettualità" e "materialità" non si producessero alla stessa maniera.

> Sarà dunque possibile capire come la nostra scienza, per quanto contingente, relativa alle variabili che ha scelto, relativa all'ordine in cui ha posto successivamente i problemi, sia nondimeno valida. Avrebbe potuto essere, nel suo complesso, del tutto differente e restare valida lo stesso. E questo appunto perché alla base della natura non c'è alcun sistema definito di leggi matematiche, e perché la matematica in generale rappresenta semplicemente la direzione nella quale ricade la materia[60].

Nel tentativo di comprendere la natura del rapporto tra intelletto e materia, tutte le difficoltà che sorgono dipendono da "false idee" sedimentatesi nella ragione. Si tratta di idee nate da un'indebita trasposizione in ambito speculativo di un procedimento nato per la pratica.

La conoscenza intellettiva malvolentieri accetta la natura artificiosa della materia che ha per oggetto, proprio perché viziata da una di queste idee: quella di disordine.

L'intelligenza è abituata a pensare nel seguente modo: "potrebbe esserci disordine, assenza di ordine; quindi, l'ordine geometrico – matematico, essendo una conquista sul disordine, necessariamente possiede una realtà positiva".

Bergson evidenzia il vizio di forma al fondo di questo ragionamento: l'intelligenza esprime "ciò che trova" in funzione di "ciò che cerca". Ad esempio, cercando un libro di poesia, prendo

un volume dalla libreria e dopo un'occhiata lo ripongo affermando: "non sono versi". «È proprio questo che ho visto sfogliando il libro? Evidentemente no. Non ho visto, né mai vedrò un'assenza di versi. Ho visto la prosa»[61].

Ho tradotto i dati della mia percezione in un linguaggio che esprime la mia aspettativa. Supponendo che esistano due specie di ordine differenti, come la prosa e la poesia, l'idea di disordine sorgerà tutte le volte che cercando una delle due specie incontrerò l'altra.

> L'idea di disordine avrebbe allora un significato preciso nella pratica corrente della vita[62].

Il disordine rappresenta l'oscillazione dello spirito tra due ordini, consiste nell'assenza di un certo ordine ma «*a vantaggio di un altro*», il quale non ricopre alcuna utilità per lo spirito che vi distoglie lo sguardo. Di contro, la realtà appare ordinata nell'esatta misura in cui soddisfa le pretese dello spirito.

> L'ordine è dunque un certo accordo tra il soggetto e l'oggetto. È lo spirito che si ritrova nelle cose[63].

Il problema essenziale della teoria della conoscenza, il problema di come sia possibile una scienza efficace, affonda le sue radici in una sola questione: "perché nelle cose c'è ordine e non disordine?"

La questione sorge perché l'intelligenza si fissa sull'idea che l'ordine sia un conquista sull'assenza di ordine, dunque, deve avere una realtà positiva; in verità, ogni ordine è contingente, perché si presenta sempre in rapporto all'ordine inverso. Nell'idea di disordine è «la nostra volontà a oggettivarsi»[64], il disordine rappresenta la delusione di un'aspettativa. Quando si cerca di rappresentare il disordine come un assoluto, come il *caso* che fa da sostrato all'ordine, in realtà si è in presenza di due ordini differenti ma la mente, «incapace di fissarsi definitivamente sull'uno o sull'altro», fa la spola tra entrambi, «passando a questo non appena ci si sorprende in quello»[65]. "Assenza di ordine" è una giustapposizione di parole, «e niente di più»[66].

Come si è detto, l'intelligenza è aperta su due ordini differenti, può seguire due direzioni opposte che la conducono o verso l'estensione, verso il «meccanicismo geometrico», oppure verso la tensione, nella «attività libera». In entrambi i casi c'è ordine perché lo spirito si ritrova nel suo oggetto. Il primo genere di ordine è quello dell'inerte, dell'automatico, della legge causale; il secondo è l'ordine del vitale, del voluto. Ad esempio,

> si dirà che i fenomeni astronomici manifestano un ordine mirabile, intendendo con ciò il fatto che possono essere previsti matematicamente; e un ordine non meno mirabile si potrà trovare in una sinfonia di Beethoven, che è la genialità, l'originalità e di conseguenza l'imprevedibilità stessa[67].

Solo eccezionalmente i due ordini si presentano in forme nettamente distinte, perché raramente cogliamo la spontaneità e l'imprevedibilità della vita; quotidianamente, invece, incontriamo "questo o quel" determinato essere vivente, "queste o quelle" particolari manifestazioni della vita, «che ripetono *pressappoco* forme e fatti già noti»[68].

Il generico sembra allora prendere il posto del vivente, e abbiamo tutto l'interesse a sostituire gli ordini perché la generalizzazione è essenziale dal punto di vista dell'azione; infatti, la vita quotidiana è rivolta alla pratica, non certo alla speculazione, e la conoscenza stessa nasce da un sentimento di generalità che risponde ad una esigenza immediata. La confusione tra i due ordini dipende dal fatto che l'ordine vitale, essendo essenzialmente mobilità e creazione, non manifesta immediatamente la sua essenza ma si mostra nei «suoi accidenti»[69]; gli esseri viventi sono i depositari dello slancio vitale ma, essendo composti di materia, presentano delle "ripetizioni", degli elementi identici, i quali permettono le nostre generalizzazioni e vanno a costituire l'ordine fisico-geometrico immanente alla materia[70].

Ammettendo che il "disordine" è solo la presenza dell'ordine inverso a quello cercato, non sarà possibile porre un rapporto gerarchico al cui vertice c'è l'ordine vitale, poi il geometrico e infine l'incoerenza, o assenza di ordine, ma ci saranno solo il geometrico e il vitale. Per cui, l'incoerenza altro non sarà che l'oscillazione dello spirito tra l'uno e l'altro ordine.

Lo spirito può, dunque, passare dall'estensione alla tensione, dalla necessità meccanica alla vita libera, in un certo senso dal fenomenico al noumenico, attraverso un'inversione di rotta.

> Affinché la nostra coscienza coincida almeno in parte con il suo principio, essa dovrebbe distaccarsi dal già fatto e dirigersi a ciò che si fa[71].

Ma l'intelligenza è una funzione essenzialmente pratica, è fatta per rappresentare "cose" e relazioni tra cose piuttosto che cambiamenti e atti; essa fissa le proprie prospettive sul divenire e non si accorge che il mondo rigorosamente determinato in cui vive è «azione che si disfa»[72], è solo lo slancio vitale incarnato che rallenta il suo ritmo. L'intelligenza chiude gli occhi di fronte allo slancio perché non è strutturata per cogliere la materia dall'interno, bensì per agire su di essa dall'esterno, «e vi riesce soltanto praticando, nel flusso del reale, dei tagli istantanei ciascuno dei quali diviene, nella sua fissità, indefinitamente scomponibile»[73].

Affinché la vita stessa raggiungesse il suo scopo, l'uomo ha dovuto rinunciare a beni preziosi; in particolare, al tipo di conoscenza *interna* alla vita proprio dell'istinto. Ma l'uomo può, in un certo senso, riconquistarlo attraverso l'intuizione; la conoscenza intuitiva rappresenta l'intelligenza aperta sull'ordine vitale, una conoscenza che coglie dall'interno la durata reale, il tempo reale.

Se nella conoscenza dell'ordine geometrico l'adattamento dell'intelligenza al suo oggetto è naturale, data la natura dello spazio, per rivolgersi verso il tempo reale, per adattarsi a questo nuovo oggetto che è l'ordine vitale stesso, l'intelligenza deve compiere uno sforzo di inversione.

Lungo l'intero percorso del suo pensiero Bergson torna sempre su un unico tema: il tessuto della realtà è virtuale, è durata. Sia che si consideri l'universo, sia che si guardi allo spirito, la realtà è un «perpetuo divenire che si fa e si disfa»: questa è l'intuizione che abbiamo dello spirito «quando scostiamo il velo che si frappone tra noi e la nostra coscienza»; ed è anche ciò che l'intelligenza e i sensi rivelerebbero della materia se «potessero ottenere una rappresentazione immediata e disinteressata»[74]. Tuttavia, l'intelligenza, preoccupata dalle necessità dell'azione, e la coscienza che si regola su di essa, fissano dei punti e si rivolgono solo al *già fatto*; quindi, quando speculando sulla natura del reale continuiamo a considerarlo come l'interesse pratico dell'intelligenza ci richiede di fare, del divenire cogliamo solo stati e della durata solo istanti.

Se l'intelligenza non sterza verso l'intuizione, se continua a seguire la sua naturale direzione, sarà preda di due illusioni strutturali nelle sue speculazioni.

La prima illusione consiste nel parlare della durata quando in realtà pensa qualcos'altro, nel credere che «sia possibile pensare l'instabile attraverso lo stabile, il movimento attraverso l'immobile»; la seconda consiste nel «trasporre sul piano speculativo un procedimento che è fatto per la pratica»[75].

L'azione dell'intelligenza è per essenza volta ad ottenere un oggetto di cui è priva: l'intelligenza fabbrica strumenti inorganici, crea qualcosa che non esiste.

> In questo senso molto particolare essa colma un vuoto: procede dal vuoto al pieno, da un'assenza a una presenza, dall'irreale al reale[76].

Ma l'irrealtà dalla quale muove non è assoluta, bensì relativa alla direzione assunta dall'intelligenza stessa: quando la realtà presente non è quella che cerca allora parla di *assenza.* Il vizio di forma dell'intelligenza è sempre lo stesso: esprimere ciò che trova in funzione di ciò che cerca.

L'assenza di una realtà non è che la costatazione della presenza di un'altra realtà, la quale non ha influenza sull'intelligenza perché non ricopre alcuna utilità.

L'idea di vuoto, proprio come l'idea di disordine, non è che una pseudo – idea, perché l'intelligenza è sempre immersa nella realtà che le pone delle domande, che le solleva contro delle questioni, e l'intelligenza stessa è il risultato dello sforzo vitale teso ad impadronirsi della materia, sforzo compiuto grazie alla costruzione di strumenti.

Servirsi del vuoto per pensare il pieno è un procedimento legittimo nell'ambito dell'azione, ma quando l'intelligenza trasporta questa abitudine nell'ambito speculativo genera le sue stesse illusioni; infatti, il problema fondamentale riscontrabile nella conoscenza ordinaria è rappresentato dal non riconoscere che idee come quella di vuoto, disordine e caso hanno una valenza essenzialmente pratica: corrispondono alla delusione relativa ad una determinata attesa, delusione che spinge alla creazione.

Il disordine non è l'assenza di ordine ma la presenza di un ordine che al momento non riveste alcun interesse. Anche quando si cerca di negare l'ordine in modo assoluto non si fa che constatare l'andirivieni dello spirito da un ordine all'altro. L'illusione dell'intelligenza si fonda su una concezione radicalmente falsa della negazione, del vuoto e del nulla. L'idea di nulla, afferma Bergson, sospinge sotto gli occhi della coscienza «i problemi angosciosi, le questioni su cui non ci si può soffermare senza essere colti da vertigine»[77].

Quando la coscienza cerca la ragione d'essere dell'esistenza in generale, sia riconducendo l'universo ad un principio trascendente che lo crei, sia ad un principio immanente che lo sostenga, non fa che spostare la difficoltà verso il principio stesso; arriva fino a porsi la domanda estrema:

> perché esiste questo principio piuttosto che il nulla?[78]

La domanda più vasta e profonda, la domanda originaria e inseparabile, quando sorge, dal forte carico emotivo. L'esistenza arriva ad apparire come una conquista sul nulla, generando l'illusione che fonda la metafisica moderna.

> Insomma, non posso liberarmi dell'idea che il pieno sia un ricamo sul canovaccio del vuoto, che l'essere si sovrapponga al nulla e che nella rappresentazione del "nulla" ci sia meno che in quella di "qualcosa". Da qui tutto il mistero[79].

La metafisica moderna attribuisce all'essere un'esistenza *logica*, non cogliendo la realtà della durata e rendendo la questione della libertà inconcepibile.

> Se il principio di tutte le cose esiste nella stessa maniera in cui esiste un assioma logico o una definizione matematica, le cose stesse dovranno derivare da questo principio come le applicazioni di un assioma o le conseguenze di una definizione, e non ci sarà più posto, né nelle cose né nel loro principio, per una causalità efficiente intesa nel senso di una libera scelta. E queste sono per la precisione le conclusioni di una dottrina come quella di Spinoza, o per esempio dello stesso Leibniz, e questa ne è stata la genesi[80].

Per riuscire a cogliere al fondo delle cose la durata e la libera scelta, occorre mostrare che l'idea di nulla è solo una pseudo – idea. Cosa si pensa quando si parla del nulla?

Sia tentando una rappresentazione in termini di abolizione sia di negazione, l'immagine del "nulla" non si forma mai nel pensiero; si può sopprimere un oggetto esterno, una cosa, oppure uno stato interno, ma ogni abolizione è in realtà una sostituzione, «in natura non esiste il vuoto assoluto». Solo un essere dotato di memoria e di previsione può pronunciare parole come "vuoto" o "nulla", esprimendo così una «colorazione affettiva del pensiero», ovvero il desiderio di sostituzione o il rimpianto di uno stato precedente. Che si tratti di un "vuoto di materia" o di un

"vuoto di coscienza", la rappresentazione del vuoto è sempre «*una rappresentazione piena»* che è possibile risolvere in due elementi positivi*: «l'idea, distinta o confusa, di una sostituzione, e il sentimento, provato o immaginato, di un desiderio o di un rimpianto*»[81].

Ma l'illusione è tenace così, affrancandoci dalle coordinate spaziali o temporali, non ci rappresentiamo più l'oggetto come assente o abolito ma affermiamo di pensarlo "inesistente"; cosa stiamo in realtà pensando?

Ad esempio, per pensare l'oggetto A "inesistente", ci rappresentiamo innanzitutto l'oggetto A "esistente", poi «con un tratto di penna intellettuale» vi cancelliamo l'esistenza. Ma «Kant ha fatto piena luce su questo punto»[82]: l'essere non è un predicato reale, non è «un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa»[83].

La rappresentazione dell'inesistenza non può nascere dall'idea di sottrarre l'esistenza a qualcosa, come se l'essere fosse un attributo. La rappresentazione dell'oggetto A "inesistente", dunque, può significare soltanto *aggiungere*, all'idea dell'oggetto A, l'idea dell'*esclusione* dello stesso dalla realtà attuale. Pensare A "inesistente" significa sostituirlo con un'altra realtà sulla quale non ci soffermiamo perché poniamo attenzione al ricordo dell'espulso. In altre parole, «*c'è* di più *e non* di meno *nell'idea di un oggetto concepito come "non esistente" che nell'idea del medesimo oggetto concepito come "esistente"* »[84]*,* perché l'idea dell'oggetto "non esistente" è necessariamente l'idea dell'oggetto "esistente" con l'aggiunta della rappresentazione di un'esclusione di questo oggetto dalla realtà attuale.

Tuttavia, l'illusione che la negazione sia simmetrica all'affermazione, che basti a decretare sull'esistenza, resta ancora salda.

> La negazione avrebbe allora, come l'affermazione, il potere di creare idee, con l'unica differenza che si tratterebbe di idee negative[85].

Bisogna allora fare ricorso nuovamente alla lezione kantiana: negare significa eliminare un'affermazione possibile, prevenire l'errore[86]. La negazione è un «atteggiamento mentale» di fronte ad una affermazione eventuale; ad esempio, il giudizio "questo tavolo non è bianco" si riferisce al possibile giudizio che lo dichiara bianco, qualora il tavolo sia di un colore diverso. Se l'affermazione riguarda direttamente la realtà, "questo tavolo è nero", la negazione mira alla realtà attraverso un'affermazione interposta; «una proposizione affermativa traduce un giudizio che riguarda un oggetto, una proposizione negativa traduce un giudizio che riguarda un giudizio»[87].

La negazione ha principalmente una funzione pedagogica e sociale, avverte su un possibile errore o ne corregge uno formulato.

> Quando si nega, lo si fa o per istruire gli altri o per istruire se stessi, si affronta un interlocutore, reale o possibile, che si sta sbagliando e lo si mette sull'avviso[88].

Prendendo in considerazione la negazione come operazione intellettuale, ci si rende conto che il giudizio negativo scivola verso l'opportunità di essere sostituito con un altro giudizio affermativo, la cui natura resta però indeterminata. Torniamo all'esempio del tavolo: la proposizione negativa "questo tavolo non è bianco" indica che la proposizione affermativa "questo tavolo è bianco" deve essere sostituita con l'affermazione di un altro colore, senza precisare quale.

In definitiva, la negazione comporta due atti: la prevenzione di un errore; l'annuncio di una seconda affermazione che dovrà sostituire quella presente. Anche considerando i giudizi d'esistenza si arriva alla stessa conclusione. Si consideri, ad esempio, l'enunciato "l'oggetto A non esiste": si è posto l'oggetto A esistente almeno come possibile o pura idea; in secondo luogo,

la negazione, l'aggiunta delle «due parole "non è"», è solo un giudizio preventivo, un giudizio rivolto ad un giudizio falso, «qualora mi spingessi oltre, qualora elevassi l'oggetto possibile a oggetto reale»[89].

I giudizi di "non esistenza" formulano il contrasto tra il possibile e l'attuale, ovvero tra due "specie d'esistenza", l'una pensata e l'altra constatata; qualora venisse prodotto, anche solo nell'immaginazione, un giudizio che pone a torto l'esistenza di un certo possibile, affermarne l'inesistenza significa indicare velatamente una realtà che esclude quel possibile. L'espressione della sostituzione nella negazione resta tronca, cioè non viene specificata la realtà per la quale il possibile resta escluso, perché è sul possibile che si fissa l'attenzione[90].

La negazione ha un valore solo per la coscienza «che si desti dal suo torpore», ovvero per l'intelligenza dotata di memoria, che arriva alla rappresentazione del possibile ed è capace di soffermarsi sul passato; invece, un'intelligenza che segue passivamente il filo dell'esperienza non può arrivare a concepire il vuoto né a negare il possibile, essa vive rilegata nel presente e i suoi giudizi, se fosse in grado di giudicare, affermerebbero solo l'attuale[91]. Una mente dotata di memoria, al contrario, possiede la facoltà di dissociare e distinguere, essa si rappresenta il passaggio come un cambiamento, dunque, considera il contrasto tra "ciò che è stato" e "ciò che è"; inoltre, è in grado di soffermarsi sul passato e di rimpiangerlo, restando «legata al ricordo di uno stato precedente quando già un nuovo stato è presente»[92], ed è anche in grado di esprimere il contrasto tra il reale e il possibile, tenendo in considerazione soltanto il possibile. La negazione esprime il contrasto tra l'esistenza attuale e quella possibile «in funzione di ciò che avrebbe potuto essere e non di ciò che è»[93].

Le false idee dovrebbero crollare sotto il peso dell'analisi: l'intelligenza non pensa realmente né il vuoto né il nulla, non fa che contrapporre il "pieno" al "pieno"; tuttavia, le sue illusioni permangono perché le abitudini contratte per l'azione prevalgano sulle rappresentazioni. Ogni azione umana ha il suo punto di partenza in un'insoddisfazione, in un sentimento d'attesa, e l'essenza stessa dell'azione consiste nel «ricamare "qualcosa" sul canovaccio del "nulla"»; il "nulla" però non è tanto l'assenza di qualcosa quanto la mancanza di utilità.

> Se conduco un visitatore in una stanza che non ho ancora arredato, lo avverto che "non c'è niente". So tuttavia che la stanza è piena d'aria; ma siccome non è che ci si sieda sull'aria, davvero la stanza non contiene niente di ciò che, in quel momento, per me e per il visitatore conti qualcosa. In linea generale, il lavoro umano consiste nel creare utilità; e, sino a che il lavoro non è compiuto, non c'è "niente": niente di ciò che si voleva ottenere[94].

L'intelligenza è spinta a colmare dei "vuoti" sotto l'influsso del desiderio, del rimpianto e sotto la pressione delle necessità vitali; procede costantemente dal vuoto al pieno, dall'assenza di utilità alla costruzione di strumenti utili. Questa è la direzione dell'azione e la speculazione, generalmente, non può che seguirla; in fondo, «è per agire che pensiamo»[95].

4. Le origini del meccanismo del pensiero.

Intelligenza, percezione e linguaggio si fondano su di un unico principio e muovono da un medesimo metodo. Secondo Bergson, il principio e il metodo del pensiero rappresentano l'eredità greca ancora viva nella filosofia e nella scienza moderne.

Il compito principale dell'intelligenza è quello di presiedere a delle azioni, di conseguenza l'attività intellettiva è necessariamente inserita nel mondo materiale e tesa verso il fine da realizzare; per questo motivo l'intelletto non coglie immediatamente la vera durata. Se non fissasse

dei punti di stasi sul perpetuo scorrimento, l'intelligenza non potrebbe portare a termine nessuna delle sue azioni.

Sin dal primo sguardo sul mondo, ancora prima di delimitarvi dei *corpi*, l'intelligenza vi distingue delle *qualità*; ciascuna delle quali, invece, considerata dal punto di vista del fisico, si dissolve in un numero enorme di movimenti elementari, di vibrazioni.

> Nella più piccola frazione percettibile di secondo, nella percezione quasi istantanea di una qualità sensibile, possono esserci trilioni di oscillazioni che si ripetono[96].

L'intelligenza, per soddisfare la propria immaginazione e le proprie esigenze, riferisce sempre il movimento ad un "mobile". Già nella funzione percettiva, le serie di cambiamenti elementari sono colte sotto la forma di una *qualità* o di uno *stato*: la percezione è essenzialmente un lavoro di condensazione; per cui, maggiore è la forza d'azione, o di reazione all'ambiente, propria di una specie più numerosi saranno i cambiamenti che la facoltà di percepire concentra in istanti.

In natura gli esseri viventi si posizionano lungo una progressione che va dagli organismi che «vibrano quasi all'unisono con le oscillazioni dell'etere», fino a quelli che fissano trilioni di oscillazioni nelle percezioni semplici; «quanto più siamo in grado di circoscrivere, a colpo d'occhio, un maggior numero di eventi, tanto più siamo "uomini d'azione"»[97].

L'uomo d'azione non solo fissa delle prospettive statiche, cioè le *qualità*, sulla fluidità della materia ma prosegue delimitando i *corpi* nella continuità delle qualità sensibili; egli distoglie il più possibile lo sguardo dalla mobilità poiché ciò che lo interessa è «il disegno immobile del movimento piuttosto che il movimento stesso». Cerca sempre di rappresentare una «*figura immobile*» che sottenda il movimento.

Bergson distingue tre tipi di movimento: qualitativo, evolutivo ed estensivo. Ad ognuno dei quali l'intelligenza fa corrispondere una rappresentazione: le qualità; le forme, o essenze; gli atti. A ciascuna rappresentazione appartiene una categoria di parole: gli aggettivi; i sostantivi; i verbi.

Di fronte al divenire, sia che si tratti di percezione o di comunicazione attraverso il linguaggio, l'artificio dell'intelligenza è sempre lo stesso: estrarre dalla mobilità delle forme attraverso le quali ricomporre, per addizione, una rappresentazione vuota del divenire in generale. La rappresentazione del movimento viene ricostruita a partire dall'immobile, generando un «divenire indeterminato, semplice astrazione»[98].

Il divenire, o meglio, la mobilità reale diviene un'idea «oscura e inconsapevole», alla quale vengono aggiunte le immagini che rappresentano singoli *stati*, singole immobilità. La molteplicità eterogenea scorre indifferente davanti agli occhi dell'intelligenza mentre questa si dispone a vedere solo differenze di colori e di forme, al di sotto delle quali immagina fluire «un divenire sempre e ovunque identico, invariabilmente incolore»; essa giunge ad immaginare un tessuto di ripetizione.

L'artificio del pensiero è lo stesso del cinematografo; ad esempio, il cinema può riprodurre la vitalità della sfilata di un reggimento su pellicola, legando in successione singoli fotogrammi.

> Così funziona il cinematografo. Con dei fotogrammi, ciascuno dei quali raffigura il reggimento in atteggiamento immobile, si ricostruisce la mobilità del reggimento che passa. […] Affinché le immagini si animino è necessario che da qualche parte vi sia un movimento. E il movimento c'è, appunto, nell'apparecchio[99].

Sulla pellicola cinematografica ciascun fotogramma della scena si prolunga in quello successivo e, quando l'apparecchio è in funzione, il movimento si riproduce sullo schermo; ma è un falso movimento, un movimento prodotto dall'immobile e ricomposto su di un movimento impersonale. L'artificio del cinema segue il meccanismo del pensiero: la realtà che scorre viene

guardata dall'esterno e vengono fissate sul suo divenire delle istantanee; dopo di che si ricompone il movimento infilando le istantanee, una dietro l'altra, in un divenire astratto, uniforme e invisibile, posto nell'apparecchio(coscienza).

La natura del pensiero è cinematografica perché rappresenta l'unico metodo efficace nella pratica, ma trascina la mente nelle proprie vertigini quando se ne serve nella speculazione; invece, per cogliere il cambiamento bisogna stabilirsi nel cambiamento stesso. Non è possibile ricostruire il movimento reale partendo dagli stati in successione.

> Per avanzare con la realtà in movimento sarebbe necessario collocarsi al suo interno. Provate a stabilirvi nel cambiamento: potrete cogliere al tempo stesso sia il cambiamento come tale sia gli stati in successione in cui esso potrebbe, in ciascun momento, immobilizzarsi. Ma ricorrendo agli stati in successione, percepiti dall'esterno in quanto immobilità reali e non già virtuali, non sarete mai in grado di ricostruire il movimento[100].

I paradossi di Zenone sono figli del meccanismo cinematografico del pensiero, essi nascono dall'avere applicato il movimento alla traiettoria percorsa, ma «la possibilità di applicare il movimento *alla* linea percorsa» si verifica solo quando un osservatore esterno immagina, ad ogni istante, la possibilità di un arresto e ricompone «il movimento reale con queste immobilità possibili». Tale possibilità svanisce quando «si assume con il pensiero la continuità del movimento reale», continuità della quale spontaneamente abbiamo coscienza negli atti semplici, come ad esempio quando si solleva un braccio o si compie un passo. Tuttavia, l'intelligenza agevolmente estende gli argomenti di Zenone, applicati al movimento estensivo, anche al movimento evolutivo e qualitativo. Si consideri, ad esempio, l'evoluzione della vita nei singoli individui: la realtà presenta un movimento in successione di infanzia, adolescenza, maturità e vecchiaia. Cogliere il movimento evolutivo dall'interno significa considerare le quattro fasi come meri punti di vista della mente, come «stasi possibili» immaginate nel corso del progresso; l'errore, e dunque l'impossibilità di cogliere il divenire, consiste nel considerarle come parti integranti dell'evoluzione, come «*stasi reali*». Anche il linguaggio è stato regolato sulle abitudini dell'intelligenza e conduce verso *impasse* logiche che spingono al paradosso. Infatti, abitualmente ci si esprime secondo la seguente proposizione: «Il bambino diventa uomo».

Questo enunciato vorrebbe esprimere la transizione, ma crea contraddizione, conflitto, tra il soggetto e l'attributo: come può "uomo", stasi che indica la maturità, essere attribuito a "bambino", stasi che indica l'infanzia?

Una volta posto il soggetto "bambino", l'attributo "uomo" non gli conviene. Un linguaggio che rinunci alle abitudini cinematografiche, per modellarsi sulla realtà, si esprimerebbe secondo la seguente proposizione: «C'è divenire da bambino a uomo».

"Bambino" e "uomo" sono qui soltanto dei punti di vista estratti dal divenire, sono stasi virtuali che si riferiscono al movimento oggettivo. Il soggetto è il divenire stesso. Un linguaggio che risale la china delle abitudini intellettuali richiede uno sforzo davanti al quale, di solito, la mente indietreggia.

Le origini del metodo cinematografico possono essere rintracciate nella filosofia antica; i Greci, per Bergson, nutrivano una fiducia incondizionata nella naturale inclinazione del pensiero e nel linguaggio come sua esteriorizzazione. Una fiducia che li condusse a «dare torto al corso delle cose»[101]. Il cambiamento in generale era considerato un decadimento della verità. Secondo il pensiero antico, nella realtà sensibile si è in presenza del divenire ma la realtà intelligibile, la realtà come *dovrebbe essere*, è immutabile; «la realtà cambia ma *non dovrebbe* cambiare», per cui è necessario cogliere l'immutabile sotto il cambiamento.

Al di sotto del divenire qualitativo, evolutivo o estensivo il pensiero deve raggiungere ciò che non muta; il termine ειδος possiede, secondo Bergson, un triplice significato, in quanto è presente in tutte e tre le forme del movimento. Designa: la qualità; la forma o essenza; il fine, il *disegno* dell'atto che si compie, o si suppone compiuto. Corrisponde, dunque, alle tre categorie essenziali del linguaggio: aggettivi, sostantivi e verbi. Ricondurre le cose alle idee significa risolvere il divenire nei suoi momenti essenziali, allora

> dovremmo tradurre ειδος con "veduta" o, meglio ancora, con "movimento". Questo perché ειδος è la veduta stabile presa sull'instabilità delle cose[102].

Nel momento in cui al fondo della realtà in movimento vengono poste le idee immutabili, fisica, cosmologia e teologia seguono necessariamente lo stesso principio. Le diverse dottrine della filosofia antica profilano tutte la visione che un'intelligenza sistematica ha dell'universale divenire, dopo averlo considerato attraverso delle *prospettive* prese sul suo fluire.

Il postulato al fondo della filosofia antica recita:

> c'è di più nella immobilità che nel movimento, e si passa per via di diminuzione o di attenuazione dalla immutabilità al divenire[103].

Per ottenere il cambiamento è necessario contrapporre al principio positivo un altro principio, altrettanto eterno, ma negativo: la materia.

> Di fatto, la materia vi aggiunge il suo vuoto innescando, nel contempo, il divenire universale. Essa è l'ineffabile nulla che, scivolando tra le idee, crea l'agitazione senza fine e l'eterna inquietudine, come un sospetto che si insinua tra due cuori che si amano[104].

Se ci si collocasse, invece, direttamente nel divenire, sarebbe la durata ad apparire come la realtà fondamentale e le forme non sarebbero che puri e semplici punti di vista assunti dalla mente sulla continuità del divenire; le forme sarebbero relative alla mente che le rappresenta e non dotate di per sé di esistenza. Considerando il divenire secondo il metodo cinematografico, le forme diventano elementi costitutivi del cambiamento; tanto che nel *Timeo*, Platone definisce Χρόνος come icona dell'Αιών, come "immagine mobile dell'eternità". La filosofia delle forme, o delle idee, stabilisce tra l'eternità e il tempo lo stesso rapporto sussistente tra la moneta d'oro e la moneta spicciola, «il pagamento continua all'infinito senza che il debito possa mai essere estinto: quando, con il pezzo d'oro, potremmo liberarcene subito»[105].

Estensione spaziale e distensione temporale appartengono ad una realtà incompleta, una realtà costantemente alla ricerca di sé; le forme sensibili, ostacolate dalla materia, sono infatti condannate alla parzialità, sono «condannate da una legge ineluttabile a ricadere come il macigno di Sisifo, proprio quando stanno per toccare la vetta»[106].

La filosofia antica ed il principio latente dell'intelligenza coincidono:

> il fisico è semplicemente una forma corrotta del logico[107].

Poiché il movimento nasce dalla degradazione dell'immutabile, non potrebbe esservi movimento né mondo sensibile se da "qualche parte" non si fosse realizzata l'immutabilità: è necessario che le idee esistano di per se stesse.

> La filosofia antica non poteva sfuggire a questa conclusione. Platone la formulò, e invano Aristotele cercò di sottrarvisi[108].

Lo Stagirita, infatti, pose al di sopra del mondo fisico la forma delle forme, «l'idea delle idee», il "pensiero di pensiero".

Un movimento perpetuo è possibile solo se è fondato su di una immobilità eterna; per tanto, l'intero processo del divenire e del mutamento deve avere un termine ultimo, un atto privo di potenzialità da cui tutto il processo dipende e a cui tutto il processo tende come suo fine, come sua causa finale. Questo termine ultimo è il primo "motore immobile" aristotelico, esso muove come il desiderato muove il desiderante, senza essere a sua volta attratto o mosso da altro.

> Se il movimento esiste, o, in altri, se gli spiccioli circolano, vuol dire che la moneta d'oro da qualche parte c'è[109].

In breve, il pensiero si è strutturato in base a due atti fondamentali: attraverso il primo, distingue il divenire in due elementi, uno di ripetizione (la forma definibile per ogni caso particolare), l'altro che vi fa da sostrato (il puro indeterminato); in base al secondo, ricostruisce il mondo sensibile seguendo un principio di "degradazione", per il quale ogni grado inferiore di realtà consiste in una diminuzione di quello superiore e i caratteri specifici di ciascun grado misurano la distanza che lo separa dalla realtà integrale.

Da questi due originari atti del pensiero nasce quella filosofia che compone il reale ponendo, da un lato, elementi definiti ed immutabili e, dall'altro, un principio indeterminato di mobilità, il quale sfuggirà sempre ad ogni definizione. Si tratta di una filosofia che finisce per contrapporre l'essere al nulla, e che più rivolge «la propria attenzione sulle forme che il pensiero delimita e il linguaggio esprime» più le vede «innalzarsi al di sopra del sensibile e distillarsi in puri concetti»; i quali risultano in grado di compenetrarsi reciprocamente, e infine di raccogliersi in un concetto unico, «sintesi di ogni realtà, compimento di ogni perfezione»[110].

La metafisica moderna, tanto quanto la metafisica greca, è irresistibilmente attratta verso il movimento naturale dell'intelligenza; di conseguenza, la scienza moderna, proprio come quella antica, procede secondo il metodo cinematografico. Esse rispondono alle esigenze, soprattutto pratiche, dell'intelligenza. Ogni scienza, infatti, manipola dei *segni* che sostituisce alle cose stesse; i segni utilizzati dalla scienza differiscono per precisione dai segni linguistici, ma nascono per soddisfare lo stesso scopo: «registrare in forma statica un aspetto fisso della realtà»[111].

Se per pensare il movimento l'intelligenza effettua necessariamente uno duplice sforzo, di separazione e di ricostruzione, i *segni* le risparmiano di rinnovare continuamente tali sforzi, proprio perché rappresentano una ricomposizione artificiosa della realtà in movimento. I *segni* raffigurano una realtà manipolabile direttamente ed agevolmente, essi sono utili per la pratica. Lo scopo essenziale della scienza coincide con quello dell'intelligenza, il suo obiettivo è accrescere la propria influenza sulle cose; «anche quando si lascia andare alla teoria, la scienza è tenuta ad adattare il suo procedere alla configurazione generale della pratica»[112]. La conoscenza nella scienza non può volgersi esclusivamente alla speculazione, perché i suoi contenuti si regolano, anche se non immediatamente, su fini pratici.

Ma scienza moderna e scienza antica differisco essenzialmente per quanto riguarda la scomposizione del tempo in fisica. Nella fisica antica il tempo è composto da tanti periodi indivisi quanti sono i fatti in sequenza, e ogni periodo simboleggia una sorta di individualità; per i moderni, invece, il tempo non è suddiviso oggettivamente in base alla materia che lo riempie, non ha "articolazioni naturali", ma la sua scomposizione è indefinita. Nella fisica moderna tutti gli istanti si equivalgono; quindi, la conoscenza di un cambiamento nasce dalla determinazione dello stesso in uno qualsiasi dei suoi momenti: lo studio del movimento è divenuto quantitativo, e non deve più essere eminentemente descrittivo.

> La scienza antica crede di conoscere a sufficienza il suo oggetto quando ne ha sottolineato i momenti più significativi, mentre la scienza moderna lo prende in considerazione in un momento qualsiasi[113].

La differenza tra le due forme di scienza è profonda, ma può essere considerata come una semplice differenza di grado; infatti, la mente è passata dal primo genere di conoscenza al secondo ricercando un maggiore grado di precisione. La fisica antica si ferma ad un descrizione qualitativa del moto, basandosi su *concetti*, e finisce per essere una scienza statica; la fisica moderna, invece, attraverso la formulazione di *leggi*, è volta a cogliere le variazioni quantitative nel moto, essa vuole porre rapporti costanti tra grandezze variabili. La caratteristica sostanziale della scienza moderna, partendo da Keplero per giungere a Newton, passando per Galilei, consiste nel porre il tempo come la grandezza a cui rapportare tutte le altre. Il problema ideale, la cui soluzione deve fornire la chiave per tutti gli altri, consiste nel determinare le posizioni relative degli elementi materiali in un momento qualsiasi, una volta che se ne conoscano le posizioni in un momento determinato.

> La scienza moderna deve definirsi soprattutto per la sua aspirazione ad assumere il tempo come variabile indipendente. Ma di quale tempo si tratta?[114]

Il tempo nella scienza moderna si riferisce al movimento di un certo mobile lungo la sua traiettoria; esso è un movimento uniforme, nel quale ogni momento è identico all'altro, per cui lo si può considerare in uno qualsiasi dei suoi momenti. Gli istanti rappresentano solo delle stasi virtuali. Come gli antichi, i moderni non considerano che «immobilità», con la sola differenza che gli istanti sono tutti uguali e non è possibile distinguere dei momenti essenziali.

Il tempo reale, la durata, la mobilità stessa dell'essere sfugge alla conoscenza scientifica. A partire dal punto di origine, si dividerà la traiettoria del mobile in parti uguali e si dirà che sono trascorse un certo numero di unità di tempo quando il mobile si troverà nei diversi punti della linea che percorre; in questo modo, vengono considerati solo dei punti sul fluire, solo delle posizioni, ma mai il fluire stesso.

> Si sono, dunque, contate le simultaneità, ma non ci si è occupati del fluire che passa dall'una all'altra»[115].

Il linguaggio della scienza, per Bergson, non coglie la *successione* nella sua specificità, esso non dispone di alcun segno che esprima la durata così come impressiona la coscienza.

> Non si applica al divenire, e al movimento che ne costituisce l'essenza, più di quanto i ponti che sovrastano il fiume seguano l'acqua che scorre sotto le loro arcate[116].

Eppure la successione è un *fatto*, del quale ne abbiamo sempre coscienza davanti ad un processo fisico il cui cambiamento non dipende dalla nostra percezione. «Se voglio prepararmi un bicchiere d'acqua zuccherata – sostiene Bergson – per quanto possa darmi da fare, devo aspettare che lo zucchero si sciolga»[117]. E il tempo che devo aspettare non è il tempo matematico, bensì coincide con una porzione della mia durata, «con la mia impazienza», che non è una relazione ma un assoluto.

> Se per il fisico la durata del fenomeno è relativa, in quanto si riduce a un certo numero di unità di tempo che, di per sé, sono poste ad arbitrio, per la mia coscienza questa durata è un assoluto, giacché coincide con un certo grado di impazienza, che oltretutto è rigorosamente determinato[118].

Il fisico si comporta come il bambino che si diverte a ricostruire un puzzle: il tempo è accessorio, perché l'immagine è data fin dall'inizio e per riottenerla è necessario solo un lavoro paziente di ricomposizione. La durata si presenta, invece, come parte integrante del lavoro dell'artista: è

il progredire del pensiero, il maturare dell'idea mentre prende corpo. Contrarre o dilatare questo tempo significa modificare sia l'evoluzione psicologica che in esso si distende, sia l'invenzione che ne costituisce il termine.

> Il tempo di invenzione fa tutt'uno con l'invenzione stessa[119].

Ad esempio, immaginiamo un pittore, di cui conosciamo lo stile, mentre si appresta a raffigurare il modello. Conosciamo tutti gli elementi del problema – stile, colori e modello – e possiamo risolverlo in maniera astratta; affermeremo, infatti, che il quadro somiglierà al modello secondo lo stile del pittore. Tuttavia, non potremo prevedere cosa apparirà sulla tela perché l'opera, la soluzione concreta, richiede *tempo* che «apporta quell'imprevedibile nulla che è il tutto dell'opera d'arte»[120].

Lo stesso accade nelle opere di natura: appare di continuo il "nuovo" e l'imprevedibile, provenienti da una spinta interiore all'universo stesso che è progresso, o successione reale. Ma l'intelligenza preferisce allineare in uno spazio ideale i termini che percepisce in successione, rappresentandosi la successione sotto la forma della giustapposizione; così, per abitudine si persuade che il futuro abbia gli stessi tratti del passato, come noi, nell'esempio, immaginiamo l'opera già dipinta sulla tela. Risalendo la china dell'abitudine, ci si persuade che «*il tempo è invenzione, oppure non è assolutamente niente*»[121].

Una fisica ancorata al metodo cinematografico non terrà mai conto del tempo-invenzione; essa si limita solo alla registrazione di simultaneità, separa gli eventi dal tutto e li considera allo stato astratto, «come se fossero al di fuori della totalità del vivente, ossia in un tempo dispiegato in spazio»[122]. Ordinariamente in fisica vengono considerati solo eventi, o sistemi di eventi isolabili; si sostituisce al tempo-invenzione il tempo-misura. Il tipo di conoscenza insito nella fisica presenta il vantaggio di farci precedere il futuro e di renderci, in una certa misura, padroni degli eventi; al prezzo, però, di cogliere della realtà in movimento solo immobilità, prospettive fissate dalla nostra mente su di essa.

Dalla fisica moderna avrebbe potuto nascere una metafisica diversa, dato che nella scienza moderna il cambiamento non è più una diminuzione dell'essenza, come era per gli antichi. Anche se colloca tutti gli istanti di tempo sullo stesso livello, pone il fluire del tempo come una realtà e le cose che passano sono il suo oggetto di studio; di conseguenza, è sì vero che la conoscenza scientifica si limita a prendere delle istantanee sulla realtà che scorre, ma la realtà del movimento è ormai stata posta. Per coglierla, tuttavia, c'è bisogno di un altro genere di conoscenza che vada ad integrare quella scientifica, è necessaria una conoscenza che segua fino in fondo il tempo come accrescersi progressivo dell'assoluto.

Una metafisica che indossi l'abito dell'intuizione è la sola capace di cogliere il tempo reale; invece, la metafisica moderna non ha perseguito la via dell'intuizione, portando alle estreme conseguenze i risultati della scienza. Come la fisica che coglie nel tempo solo ciò che può dispiegarsi in maniera analoga nello spazio, la metafisica ha presunto necessariamente che il tempo non creasse, che la durata non avesse alcuna efficacia. La metafisica vincolata al meccanismo cinematografico è giunta ad una conclusione implicitamente ammessa: «*tutto è dato*»[123].

Metafisica antica e moderna presuppongono entrambe una scienza compiuta ed unitaria, con la sola differenza che la prima la dispone al di sopra del sensibile, la seconda in seno al sensibile.

In Aristotele il "pensiero di pensiero", la sintesi di tutti i concetti, il principio di compressione e compenetrazione reciproca delle idee – le quali rappresentano allo stato compiuto le cose mutevoli del mondo – è un principio trascendente. La durata delle cose è la controparte della sua eternità, ne rappresenta un indebolimento. In generale, per gli antichi la scienza si fonda su

concetti considerati come "cose"; quindi, comprimendo tutti i concetti in uno solo si arriva ad un essere che si può chiamare pensiero:

> quando Aristotele definiva dio come la νοήσεως νόησις, probabilmente faceva cadere l'accento su νοήσεως, e non su νόησις[124].

La scienza moderna, mossa dal meccanicismo universale, non condensa più in un principio unico concetti-cose ma leggi o relazioni; ora, una relazione non esiste separatamente, e una legge collega due termini che cambiano, quindi il principio è divenuto immanente in ciò che regge. Il principio è divenuto il sostrato della realtà, esso è immanente e non più trascendente la realtà sensibile stessa. Questo è il paradosso al fondo della metafisica moderna, perché una relazione non è che un legame stabilito dalla mente tra due o più termini; «un rapporto non è niente al di fuori dell'intelligenza che lo pone»[125]. Di conseguenza, l'universo può essere un sistema di leggi solo se i fenomeni passano attraverso il filtro dell'intelligenza. Ora, questa intelligenza può appartenere ad un essere infinitamente superiore all'uomo, un essere che pone al contempo la materialità delle cose e i legami che le uniscono, come vuole l'ipotesi di Leibniz, o di Spinoza; ma per ottenere un'intelligenza che legiferi sulla natura non è necessario arrivate a tanto, perché basta l'intelligenza umana, come ha dimostrato Kant.

> Tra il dogmatismo di uno Spinoza o di un Leibniz e la critica di Kant, c'è esattamente la stessa distanza che intercorre tra il "bisogna che" e il "basta che"[126].

Anche la filosofia kantiana, stando a Bergson, è imbevuta di fede in una scienza unica e integrale che abbraccia la totalità del reale, ma gli viene riconosciuto il merito di avere arrestato il dogmatismo «sulla china che stava facendolo scivolare troppo lontano»[127].

L'"io penso" è un intelletto impersonale che ricopre una funzione unificatrice, non è qualcosa che appartiene all'uomo quanto piuttosto è l'uomo a ritrovarsi in esso, «come se la sua coscienza respirasse in un'atmosfera di intellettualità»[128]. Kant ha arginato il dogmatismo dei suoi predecessori, egli ha accolto la loro concezione della scienza ma ne ha ridotto al minimo le implicazioni metafisiche, infondendo all'insieme della coscienza un carattere relativo e propriamente umano. L'errore più grande, però, lo ha commesso distinguendo la forma e la materia della conoscenza. Egli ha sostenuto che la conoscenza non può essere risolta completamente in termini di intelligenza, perché ha posto una materia extraintellettuale, il *noumeno*. Perché la coscienza non potrebbe sostenere due sforzi di senso opposto?

In un certo senso, la filosofia kantiana stessa apre la strada ad una "nuova" filosofia: la coscienza potrebbe, con uno sforzo intellettuale, elevarsi e percepire la realtà dall'esterno; oppure, attraverso uno sforzo d'intuizione, abbassarsi e cogliere la realtà dall'interno. Ma Kant non perseguì questa strada e pose gli schemi dell'intelletto, e l'intelletto stesso, come già dati; aprendo così una frattura netta tra la materia offerta alla nostra intelligenza e l'intelligenza stessa. Stando alla filosofia kantiana, l'accordo tra le due deriverebbe soltanto dal fatto che l'intelligenza impone la propria forma alla materia. Egli ha accettato preliminarmente che esistesse una sola forma d'esperienza: quella conforme alla direzione dell'intelligenza. Se la scienza presentasse in tutte le sue parti il medesimo successo, non si potrebbe non convenirne; la scienza, invece, diventa «sempre meno obiettiva e sempre più simbolica» a mano a mano che si passa dall'ordine fisico all'ordine vitale.

Allora, posta l'intuizione del vitale, ovvero la possibilità di una percezione immediata della realtà, l'intelligenza traspone il materiale ricevuto in *simboli*: così facendo ha superato se stessa, ottenendo «un'intuizione sovraintellettuale»[129].

Grazie all'intuizione lo spirito ritrova la possibilità di prendere possesso di sé, e non è più limitato ad una conoscenza esteriore e fenomenica.

5. Un empirismo trascendentale.

L'intelligenza ha la possibilità di rivolgersi, grazie ad uno sforzo, verso l'ordine vitale.

Cos'è l'ordine vitale? È la durata reale, la dimensione virtuale, puramente temporale e mobile della realtà.

In *Materia e memoria* viene presenta una complessa teoria della materia che descrive quest'ultima come un *insieme di immagini*, una molteplicità eterogenea; Bergson rende, così, reale e sostanziale il movimento. La materia, come *insieme di immagini*, indica quel tessuto dinamico e temporale della realtà sul quale il corpo, nella percezione, e l'intelletto, nella conoscenza, ed infine il linguaggio, ricamano le loro abitudini motorie e utilitaristiche.

Attraverso l'intuizione è la natura dinamica e temporale della realtà a divenire oggetto di conoscenza; per questo, l'intuizionismo bergsoniano si presenta come un empirismo radicale.

La teoria della materia segue le acquisizioni della riflessione sulla coscienza. Il metodo di indagine dei fatti della coscienza, applicato nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, ha permesso all'autore di introdurre il concetto di durata, illuminando così la natura degli stati psicologici, e di contro di rivelare il lavoro di rappresentazione costantemente eseguito dall'intelletto. In quest'opera, per mostrare l'errore degli psicologi che stabilivano una differenza quantitativa tra gli stati interni, e per poter affermare la natura degli stati psicologici come molteplicità qualitativa, Bergson ha sostenuto che nel passaggio dalla sensazione alla rappresentazione della stessa viene sostituita, all'impressione qualitativa ricevuta dalla coscienza, l'interpretazione quantitativa fornita dall'intelletto.

Nell'esercizio ordinario del pensiero associamo ad una certa qualità l'idea di un oggetto esterno, percepito o abitualmente richiamato, che ne rappresenterebbe la causa; dunque, il carattere affettivo della sensazione tende a cancellarsi per passare allo stato di rappresentazione, nel quale poniamo una causa estensiva dietro un effetto che estensivo non è. L'oggettivazione degli stati interni nasce da un interesse pratico poiché, in vista dell'azione, sono più importanti gli oggetti esterni che appartengono al dominio comune piuttosto che gli stati soggettivi. In *Materia e memoria*, il problema si trasforma nel tentare di cogliere il mondo fenomenico *al di qua* dello spazio omogeneo sul quale si applica e tramite il quale lo suddividiamo, proprio come la vita interiore può distaccarsi dal tempo indefinito e vuoto per ritornare pura durata.

Ordinariamente i *corpi*, o ciò che chiamiamo un *fatto*, non rappresentano la realtà così come apparirebbe ad una intuizione immediata della stessa; consistono, invece, in un adattamento del reale agli interessi dell'azione e alle esigenze della vita sociale. L'esperienza ordinaria, dunque, ci presenta un mondo di oggetti distinti e per lo più immobili. Oggetto di una pura intuizione, al contrario, è una continuità indivisa, sia che ci si rivolga verso l'interno sia che ci si rivolga verso l'esterno. Come nel *Saggio* gli stati di coscienza sono una molteplicità qualitativa senza somiglianza col numero, una eterogeneità pura di elementi che si fondono gli uni negli altri, in *Materia e memoria* l'universo è un *sistema* di *immagini* che influiscono le une sulle altre in maniera tale che l'effetto resti sempre proporzionato alla causa; ma, in un caso come nell'altro, la durata reale viene riorganizzata in stati distinti in funzione di interessi pratici. In virtù delle abitudini, la continuità indivisa della durata reale viene frazionata in elementi giustapposti utili alla vita pratica.

Il bergsonismo si presenta come una filosofia il cui compito è pensare il reale come mutamento, il bergsonismo è un «empirismo trascendentale»[130]: un metodo per cogliere la molteplicità dei ritmi del reale stesso. La durata reale è un piano che può tendersi e distendersi, essa presenta diversi *livelli di tensione* che costituiscono altrettanti campi trascendentali, in quanto condizioni di una certa modalità d'esperienza.

Dati i limiti dell'esperienza ordinaria, il trascendere da parte del pensiero il suo esercizio ordinario non implica alcun "salto" fuori dall'esperienza; anzi, consiste nella conquista di *un'esperienza integrale*, ovvero nella sperimentazione di molteplici gradi tensivi della durata stessa.

Il bergsonismo si presenta, dunque, come un empirismo perché la fonte della conoscenza resta l'esperienza, ma si tratta di un empirismo superiore, appunto trascendentale, dato che fa appello ad un'esperienza non incatenata alle condizioni del suo esercizio ordinario.

Dall'applicazione di tale metodo teoretico nascono i quattro lineamenti della teoria della materia bergsoniana: ogni movimento è assolutamente indivisibile; esistono movimenti *reali*; ogni divisione della materia in corpi indipendenti dai contorni ben definiti è artificiale; il movimento reale è la *traslazione* di uno *stato* più che di una cosa.

Considerare il movimento divisibile significa sostituire la traiettoria al tragitto, vuol dire esaminare un movimento già compiuto e ricomporlo; invece, un movimento reale, o meglio, un tragitto mentre si sta compiendo è assolutamente indivisibile. Il tragitto è dato alla coscienza come un tutto indiviso, esso ha una propria durata e la durata è di per sé compatta e indivisa; al contrario, ogni rappresentazione spaziale del movimento descrive solo una traiettoria, la quale può essere valutata come una linea geometrica e diviene, dunque, divisibile all'infinito. Solo disteso nello spazio il movimento è divisibile. Per questo la fisica rivela meglio della matematica cosa sia il movimento; il fisico compie un passo avanti rispetto al matematico nello studio del movimento perché non pretende di darne una definizione astratta secondo le leggi della geometria, ma si volge verso l'analisi dei cambiamenti concreti che si compiono nell'universo. Grazie al contributo della fisica, dal movimento relativo si passa al movimento reale.

Il movimento è un *fatto* percepibile, il quale appare come un cambiamento di *stato* o di *qualità*. Tuttavia, per necessità della vita, l'intelletto spezzetta la *continuità mutevole* dell'estensione materiale, intuitivamente percepita come tale, in *corpi* indipendenti; di conseguenza, esso si rappresenta la permanenza attraverso i corpi e il cambiamento attraverso dei movimenti omogenei nello spazio.

> I nostri bisogni sono, dunque, altrettanti fasci luminosi che, puntati sulla continuità delle qualità sensibili, vi delineano dei corpi distinti[131].

Non si otterrà una conoscenza della materia scomponendola in particelle; infatti, gli atomi stessi e le forze immaginate agire tra di essi conservano il carattere di *cose* e *azioni* esercitate nello spazio da queste cose. Non si fa altro che studiare parti della materia, *corpi*, ma questi sono gli oggetti specifici della *chimica* più che della *fisica*. Approfondire la conoscenza della materia significa far astrazione dalle immagini abituali e discontinue che abbiamo di essa, al fine di coglierla nella sua struttura organica.

Figure, immagini e simboli derivanti dalla fisica aprono alla filosofia un orizzonte di ricerca sulla natura, mostrando nell'estensione concreta delle *modificazioni*, delle *perturbazioni*, dei cambiamenti di *tensione* o di *energia*, e nient'altro. L'immagine della materia si ricongiunge così con quella del movimento: la divisione in corpi e la ripartizione del movimento in posizioni successive appartengono ad una nostra abitudine più che alla realtà delle cose.

Sotto gli occhi del fisico

> le masse si polverizzano in molecole, le molecole in atomi, gli atomi in elettroni o corpuscoli: finalmente il supporto assegnato al movimento sembra nient'altro che un comodo schema, semplice concessione dello scienziato alle abitudini della nostra immaginazione visiva[132].

Il movimento non presenta solo delle differenze di quantità, non è una serie di posizioni successive, non è un cambiamento di rapporti, ma rappresenta la qualità stessa che vibra. L'errore comunemente commesso è quello di attribuire un valore assoluto alla divisione della materia; quest'ultima, invece, corrisponde più ai bisogni della vita che alla realtà stessa della materia.

La materia vivente si risolve in vibrazioni innumerevoli, le quali sono tutte collegate in una continuità ininterrotta ed eterogenea. È tale continuità che viene scomposta e ricomposta a livello simbolico sotto la pressione delle esigenze della vita.

> Legate gli uni con gli altri, in una parola, gli oggetti discontinui della vostra esperienza quotidiana; risolvete, in seguito, l'immobile continuità delle loro qualità in vibrazioni sul luogo; fissatevi su questi momenti, liberandovi dello spazio divisibile che li sottende per considerare soltanto la mobilità […]: otterrete una visione della materia […] pura e sgombra di ciò che le esigenze della vita vi fanno aggiungere nella percezione esterna- Adesso ripristinate la vostra coscienza e, con essa, le esigenze della vita; […] prenderanno forma delle vedute quasi istantanee, vedute questa volta pittoresche, i cui colori più nitidi condensano un'infinità di ripetizioni e di cambiamenti elementari. È così che le mille posizioni successive di un corridore si contraggono in un solo atteggiamento simbolico, che il nostro occhio percepisce, che l'arte riproduce e che diventa per tutti l'immagine di un uomo che corre[133].

Al di là della difficoltà ad immaginare la materia come pura mobilità, ciò che diviene facilmente intelligibile è la solidarietà tra le singole cose, i singoli corpi, e l'ambiente; la stretta solidarietà che lega gli oggetti dell'universo materiale, e l'influenza reciproca delle loro azioni, provano a sufficienza che non hanno i limiti precisi che la percezione e la speculazione vi attribuiscono.

Le "deformazioni" della realtà divengono possibili perché arbitrariamente si suppone che la realtà sia divisibile. Al di sotto dell'*estensione concreta* poniamo una rete astratta dalle maglie indefinitamente deformabili, arbitrariamente collochiamo la continuità concreta delle *qualità sensibili* in uno schema astratto che favorisce la divisione. Questo substrato presupposto è lo *spazio omogeneo*. La nostra azione, però, non riguarda soltanto la divisione della continuità nello spazio ma anche la sua solidificazione in momenti successivi nel tempo; allora è giocoforza immaginare uno schema astratto della successione in generale. Lo schema astratto della successione rappresenta il *tempo omogeneo*. Spazio e tempo non sono né delle qualità delle cose né le condizioni della nostra facoltà di conoscerle; essi sono, invece, gli schemi della nostra *azione* sulla materia. *Spazio omogeneo* e *tempo omogeneo* esprimono il duplice lavoro dell'intelligenza di fronte al divenire: la divisione e la solidificazione della mobilità del reale. Essi nascono da un interesse *vitale* e non *speculativo*, sono introdotti nel reale in vista dell'azione e non della conoscenza.

6. Intelletto e vita, il metodo intuitivo

L'intuizione bergsoniana rappresenta un metodo conoscitivo nato per inversione del naturale movimento del pensiero, essa costituisce il mezzo di conoscenza della realtà posta in termini dinamici. Essa consiste nell'intelligenza che sospende il suo abituale meccanismo cinematografico, che abbandona il paradigma di verità a favore della complessità del reale, che crea concetti fluidi e sempre nuovi. L'intuizione esprime, inoltre, il metodo di una "nuova metafisica", a partire dalla quale è possibile pensare un nuovo piano di incontro tra scienza e filosofia. L'intuizionismo bergsoniano è un appello di riforma della filosofia, per renderla una filosofia *della* vita.

In nessun caso l'intuizione delinea un metodo "irrazionalista", anzi, porta alla luce la forza della ragione stessa. Il pensiero è capace di liberarsi dalle illusioni che gli hanno precluso la vista della durata reale. *Analisi* (conoscenza intellettiva, o pratica) e *intuizione* (conoscenza metafisica) rappresentano i due modi, profondamente diversi, attraverso i quali l'intelletto conosce una cosa.

Come si è visto, è abitudine dell'intelligenza scomporre il divenire reale in ripetizioni, in parti, stati o corpi, per ricomporre, in un secondo momento, il movimento su di un piano astratto e vuoto; così procedendo, ogni sua conoscenza resta relativa, mera prospettiva. Solo ponendosi all'interno stesso del divenire reale, l'intelligenza riesce ad intuire l'*assoluto* come qualcosa di semplice, come un tutto che dura.

L'assoluto, la *durata reale*, non è un "tutto" composto di "parti", quindi scomponibile ed analizzabile, bensì è una "unità semplice" infinitamente ricca, una molteplicità eterogenea; per questo, un assoluto non può essere dato che per *intuizione*. Al contrario, l'*analisi* è l'operazione per la quale si riporta ogni oggetto a elementi noti, dunque si cerca ciò che l'oggetto ha in comune con gli altri; ma così facendo si esprime la "cosa" in funzione di ciò che in realtà "non è".

Ogni analisi è «uno sviluppo in simboli», è una traduzione della successione reale in elementi giustapposti. E l'inconveniente sta nel fatto che i simboli si sostituiscono all'oggetto, rinviando ad un concetto generale e astratto. Per quanto i concetti astratti siano *utili* all'analisi, dunque al progresso della conoscenza scientifica, essi sono incapaci di rendere l'indagine metafisica dell'oggetto: sono inadeguati ad affermare ciò che l'oggetto reale ha di essenziale e di proprio.

L'analisi è un procedimento tanto utile nella vita pratica, quanto pericoloso per la speculazione, ovvero per la conoscenza metafisica. L'intelligenza si illude che l'insieme dei concetti possa essere una ricostruzione adeguata della *durata reale*; tuttavia, ponendo «concetti accanto a concetti», si ottiene solo una ricomposizione artificiale della realtà. Di quest'ultima vengono raffigurati solo gli aspetti generali, impersonali, dunque utili. Il concetto deforma sempre la realtà nella misura in cui astrae: per rendere manifeste le proprietà degli oggetti attraverso i simboli è necessario "trarle fuori" dagli oggetti stessi, e renderle comuni ad una infinità di cose.

Nessun concetto si applica *esattamente* ad un oggetto. Un concetto non appartiene mai all'essenza di *quel singolo* oggetto. I concetti rappresentano dei "cerchi troppo larghi", comprendenti una moltitudine di oggetti. Affidandosi ad essi, l'intelligenza si sforza di ricostruire la realtà attraverso delle "maglie larghe" nelle quali la realtà stessa si perde. Nell'*analisi* l'oggetto reale, con la sua semplicità, svanisce. Il lavoro abituale dell'intelligenza procede nella direzione che va "dai concetti alle cose", e non è un lavoro disinteressato. La conoscenza intellettiva combina insieme concetti già fatti per ottenere un equivalente pratico della realtà; solitamente, quindi, "non conosciamo per conoscere" ma conosciamo in vista di una decisione da prendere, di un vantaggio da ricavare, di un interesse da soddisfare. Fissiamo delle direzioni concettuali che applichiamo alle cose da gestire.

> Provare un concetto a un oggetto significa domandare all'oggetto che cosa dobbiamo fare di lui e che cosa esso possa fare per noi[134].

In quanto orientata verso la pratica, la conoscenza intellettiva è legittimamente limitata ad enumerare i possibili principali atteggiamenti della cosa verso di noi e i possibili migliori atteggiamenti di noi verso la cosa. Ma pretendere di rendere la natura intima delle cose attraverso questi concetti, significa trasportare indebitamente punti di vista nati per la pratica in ambito speculativo. L'intuizione, invece, segue il senso inverso: va "dalle cose ai concetti". Per cui, la metafisica deve essere «uno sforzo per risalire la china naturale del lavoro del pensiero», e per collocarsi immediatamente, grazie ad una dilatazione dello spirito, *nella* cosa studiata; la metafisica deve far proprio uno sforzo per andare dalla realtà ai concetti e non più dai concetti alla realtà.

L'intuizione è un «*atto semplice*», e non ha nulla a che vedere con una rappresentazione concettuale; essa è l'unica via per esperire l'*assoluto*, perché per *simpatia* ci si trasporta all'interno dell'oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico. L'intuizione è un *atto*: è l'espressione di uno sforzo; dunque, non è l'atto abituale del pensiero che "pensa un oggetto". "Intuire" non significa pensare *la* durata ma pensare *in* durata: cambiare il paradigma del pensiero, invertire le modalità dell'atto del pensiero, liberandosi dal pensare il reale secondo il modello soggetto-predicato.

L'intuizione è perciò declinabile come "partecipazione"(«coincidenza parziale»)[135].

Intuire significa in qualche modo "coincidere" con l'assoluto: cogliere la vera continuità, il *mouvant*. Il "movimento", il "movente", non significa "qualcosa che cambia"; questo participio presente indica «l'*atto* presente del divenire»[136].

Se l'analisi appartiene di diritto alla scienza positiva e alla metafisica ad essa collegata, l'intuizione costituisce il metodo da seguire per una "nuova" metafisica. Scienza e filosofia sono state, afferma Bergson, «opera di pura intelligenza»[137]. Si trovano a proprio agio solo quando agiscono su di una materia inorganica, esse progrediscono quanto più riescono a considerare la materia secondo una prospettiva meccanica. L'intelligenza, anche quando affronta lo studio della vita, resta legata alle abitudini che costituiscono le condizioni del suo agire efficace.

La filosofia dovrebbe allora invertire la direzione delle abitudini contratte e rivolgersi al vivente senza pregiudizi di ordine pratico, essa dovrebbe liberarsi dalle forme, dalle consuetudini e dalle illusioni propriamente intellettuali. L'oscurità intorno alla questione della vita e dei fatti psicologici deriva, secondo Bergson, dalla rassegnazione della filosofia al metodo scientifico-intellettivo. La filosofia deve riconfigurare il metodo di conoscenza al quale si affida: la conoscenza propriamente metafisica deve liberarsi dalle esigenze di relazione e di confronto, peculiari dell'intelligenza, per arrivare a *simpatizzare* con la realtà. Bisogna però fare attenzione ad un punto fondamentale. Bergson non nega in assoluto la validità del metodo scientifico nell'ambito biologico, non è sua intenzione sostituire la filosofia alla scienza nello studio del vivente; propone, invece, un metodo di indagine che sia libero dalle necessità della pratica e fecondo, per entrambe, in ambito speculativo.

La conoscenza intellettiva punta in una direzione ben definita dallo scopo pratico, essa dispone il suo oggetto in vista della misura; tuttavia, l'intelligenza può procedere in una direzione differente, inversa alla prima, giungendo ad allargare i confini della propria esperienza. Rinunciando all'unità fittizia che l'intelletto impone dall'esterno alla natura, l'intelligenza ritrova l'unità vera e interiore del vivente. La conoscenza scientifica, o *analisi*, implica un sapere che "gira intorno alla cosa", in quanto dipende dal punto di vista assunto e dai simboli con i quali ci si esprime; al contrario, la conoscenza metafisica, o *intuizione*, delinea un metodo attraverso il quale "si penetra" nella realtà stessa. Se il primo metodo conviene allo studio della materia, perché si ha a che fare col tempo spazializzato e con lo spazio, il secondo è idoneo per indagare lo spirito e la *durata reale*. Per questo, Bergson definisce "scientifico" il primo metodo di conoscenza, e "metafisico" il secondo, ma non esclude che ciascuno dei due metodi possa appartenere tanto alla scienza, in generale, quanto alla filosofia.

La conoscenza, tanto negli antichi quanto nei moderni, è stata circondata di simboli; l'intelligenza ha svolto indisturbata, sia nella metafisica sia nella scienza, antiche e moderne, il suo lavoro di fissazione, di divisione e di ricostruzione. Non riconoscendo due modi diversi di conoscere, considerando la conoscenza intellettiva come la sola conoscenza possibile, non c'è scienza o metafisica che possa sottrarsi alla critica kantiana. La riflessione bergsoniana, al contrario, apre

al pensiero la possibilità di un'intuizione metafisica (o intellettuale), cioè di quell'atto nato dallo sforzo per collocarsi nel cuore della realtà.

L'intuizione nasce per *insight*, è un *salto* compiuto dal pensiero stesso sempre all'interno dell'esperienza. Come colui che, abituato alla terra ferma, decide di buttarsi in acqua per imparare a nuotare. Solo una *percezione* della realtà metafisica, cioè della realtà in sé, permette alla metafisica stessa di costituirsi. Per questo Kant «ha creduto la metafisica impossibile», ed è proprio questo che Bergson afferma con forza.

L'intuizione metafisica, ovvero una visione della realtà in sé, non è possibile per Kant perché l'ha intesa come una facoltà di conoscere distinta dalla coscienza e dai sensi; per Bergson, invece, l'intuizione, cioè una conoscenza diversa dalla conoscenza intellettiva, è possibile perché coincide con l'inversione della naturale direzione del pensiero. La "nuova" metafisica non implica alcun salto nella trascendenza, «la si potrebbe definire come l'esperienza integrale»[138].

Il compito della filosofia è quello di mitigare la logica del pensiero, per adattarla alla durata in cui il "nuovo" è sempre presente e il tempo è creazione.

Bergson stesso avverte di non confondere l'intuizione della durata col metodo già messo in luce da altri filosofi; infatti, numerosi sono stati coloro che hanno evidenziato l'impotenza del pensiero concettuale ad attingere il fondo dello spirito, di conseguenza numerosi sono stati coloro che hanno portato alla luce una facoltà sovraintellettuale. Costoro però hanno opposto l'intuizione all'intelligenza, perché credevano che l'intelligenza operasse nel tempo, e «ne hanno concluso che oltrepassare l'intelligenza consistesse nell'uscire dal tempo». L'intelligenza, invece, opera sul fantasma della durata, il tempo di cui parla non è che l'eliminazione del tempo stesso; «l'eliminazione del tempo è l'atto abituale, normale, banale del nostro intelletto»[139].

La relatività della conoscenza intellettiva deriva esattamente dall'abituale modo di procedere dell'intelletto stesso; dunque, per passare dal "relativo" all'"assoluto", per oltrepassare l'impotenza del pensiero concettuale, non occorre uscire dal tempo ma riprendere posto nella durata, e cogliere la realtà nella mobilità che ne è l'essenza.

La vera intuizione procede dall'interno della realtà e si dirige verso la creazione di concetti sempre nuovi. Per ogni nuovo problema esige un rinnovo dello sforzo; dunque, nessuna soluzione viene geometricamente dedotta da un'altra, e nessuna verità è un prolungamento di una verità già acquisita. La metafisica deve rinunciare a racchiudere virtualmente in un principio unico la scienza universale.

> Quanto più istruttiva sarebbe una metafisica veramente intuitiva, che seguisse le ondulazioni del reale, che non avesse la pretesa di abbracciare in un sol colpo la totalità delle cose, ma di ciascuna offrisse una spiegazione che vi si adatti esattamente, in modo esclusivo[140].

La nuova metafisica è libera dalla necessità di ottenere risultati praticamente utilizzabili, essa può astenersi dal convertire l'intuizione in simboli e può dedicarsi alla *creazione* di "concetti fluidi".

Per rinnovarsi, la metafisica deve rinunciare alle soluzioni radicali e alla manipolazione dei soli concetti, deve affidarsi a soluzioni incomplete e a conclusioni provvisorie. Essa deve ricollocarsi sul terreno dell'esperienza per poter penetrare la vita, e legare (*sympathiser*) con lei.

L'intuizione è il movimento per il quale si raggiunge lo spirito, la durata reale, il mutamento, cioè l'aspetto dinamico del divenire; grazie all'intuizione non si sarà più legati ad aspetti astratti, convenzionali e immobili, ritagliati dal senso comune o dal linguaggio, al contrario si otterranno vedute multiple complementari e non equivalenti.

> Pensare intuitivamente è pensare in termini di durata[141].

Come si è sottolineato, il ricorso ad un metodo conoscitivo differente, capace di cogliere il "nuovo", apre una nuova stagione non soltanto per la filosofia bensì anche per la scienza. Bergson stabilisce un valore specifico per la scienza come per la filosofia; infatti, a ciascuna delle due conferisce un oggetto determinato, ma le pone in uno stretto legame di scambio. Scienza e filosofia nascono da uno sforzo comune e progressivo rivolto verso due direzioni differenti: l'intuizione della durata reale come materia e come spirito. La metafisica non è il grado superiore delle scienze, non è qualcosa che si aggiunge alla scienza positiva per ottenere una conoscenza più alta della realtà. Scienza e metafisica hanno eguale valore, entrambe partono dall'esperienza, e possono attingere all'essenza del reale se abbracciano il metodo dell'intuizione, ma hanno un oggetto diverso: sono rivolte ciascuna ad una metà dell'assoluto. La filosofia non si erge più a sintesi delle scienze, non si eleva più in alto della scienza.

Bergson lancia un appello di riforma della filosofia: bisogna condurla alla *precisione*, renderla in grado di risolvere problemi speciali, farne l'ausiliaria e, se necessario, la riformatrice della scienza. La conoscenza intellettiva ha il vantaggio di ampliare il nostro dominio sulla materia, al prezzo però di simbolizzare il reale; al contrario, la conoscenza intuitiva è «praticamente inutile» ma può abbracciare «in una stretta definitiva la realtà stessa». Integrare i risultati dell'intuizione con la prima forma di conoscenza significa abituare l'intelligenza «ad abitare nel movimento»; dunque, l'intuizione rende all'intelligenza il servizio di aprirle nuove prospettive.

Il metodo dell'intuizione non è attentatore della scienza, né minaccia l'intelligenza, piuttosto mostra i limiti di un ceco razionalismo.

Se l'intelligenza parte dall'immobile e ricostruisce un movimento astratto, facendo delle cose stabili l'essenziale e del mutamento un accidente, nell'intuizione essenziale è il mutamento e la "cosa" non è altro che una prospettiva. Per l'intelligenza il "nuovo" è solo una nuova organizzazione di elementi preesistenti, nulla si perde nulla si crea; intuire, al contrario, significa percepire una continuità ininterrotta di imprevedibile novità. Se il lavoro abituale del pensiero è agevole e prolungabile indefinitamente, l'intuizione è faticosa e non potrebbe durare a lungo; per questo, anche l'intuizione finisce per sistemarsi in concetti. Sia che si tratti di intellezione sia di intuizione, il pensiero utilizza sempre il linguaggio; solo che, ai concetti derivanti da un'intuizione appartiene una chiarezza "passiva", subita: la chiarezza radicalmente nuova, assolutamente semplice, appartenente alle idee che captano la realtà. Ai concetti dell'intelletto, invece, appartiene un tipo di chiarezza diverso: quello di un'idea nuova che adatta in un nuovo ordine idee elementari già possedute; questa è la chiarezza che desideriamo perché espressa dall'intelligenza in relazione ai suoi bisogni. Anche l'intuizione, dunque, si esprime in immagini, e l'immagine in quanto "espressione" di un'intuizione ha una natura semiotica: l'immagine è un segno. «Ha dunque la natura del rinvio, del rimando»[142].

L'immagine-segno non è il "simbolo convenzionale" che esprime il concetto, ma è semioticamente un indice. L'indice implica una correlazione fra il veicolo segnico e il referente basata su un rapporto di contiguità. Come la banderuola sul tetto che indica la presenza e la direzione del vento. La critica bergsoniana al linguaggio è rivolta verso la pretesa che l'uso pragmatico del linguaggio, l'*uso ordinario* al servizio dell'intelligenza, sia l'unico possibile. Bergson fa appello ad una «*letteralità del senso*»[143], ad un uso della parola che aderisca perfettamente alla complessità, all'eterogeneità e alla molteplicità intensiva del reale. Non si tratta di adoperare un "altro" linguaggio per esprimere l'intuizione, bensì semplicemente di suggerirne un uso differente da quello ordinario. Il linguaggio "intuitivo" è un linguaggio espressivo, il cui dato immediato è il *senso* colto dall'interno del movimento vitale.

> Vi sono casi in cui è il linguaggio immaginato che parla coscientemente in modo proprio, e il linguaggio astratto che parla inconsciamente in senso figurato[144].

Il linguaggio ordinario è vittima dei simboli, descrive la cosa in base alla sua presunta essenza statica; al contrario, l'espressione che fa propria la "letteralità del senso" coglie il ritmo della cosa stessa.

L'attitudine comune del pensiero, così come risulta dalla percezione, dalla conoscenza intellettiva e dal linguaggio, evidenzia l'incapacità di cogliere la durata reale; destinato a preparare la nostra azione sulle cose, il pensiero è costretto per le medesime ragioni a cogliere la realtà in un tempo polverizzato. Tuttavia, per ottenere l'intuizione non è necessario trasportarsi fuori dal dominio della coscienza, basta reinstallarsi nel tempo.

> Non più stati inerti, non più cose morte, nient'altro che la mobilità di cui è fatta la stabilità della vita[145].

L'errore di Kant fu quello di credere impossibile una metafisica intuitiva, ma il tempo e il cambiamento ai quali siamo solitamente sottoposti non sono il tempo e il movimento reali, o meglio, sono la durata reale ridotta in polvere per facilitare l'azione sulle cose. Basta disfarsi delle abitudini per ottenere una conoscenza di genere diverso, senza far ricorso a facoltà nuove.

> Se questa conoscenza si generalizza, non è solamente la speculazione che ne approfitterà. La vita di tutti i giorni potrà esserne riscaldata e illuminata. Poiché il mondo in cui i nostri sensi e la nostra coscienza ci introducono abitualmente, non è altro che l'ombra di se stesso; ed è freddo come la morte[146].

---

[1] Per un *excursus* nella storia della critica vedi A. Pessina, *Introduzione a Bergson*, Laterza, Bari 1996, pp. 91-117. In particolare, per una revisione del rapporto tra il pensiero bergsoniano e la cultura psicologica vedi M. Meletti Bertolini, *Bergoson e la psicologia*, Franco Angelini, Milano 1985 e V. Paola Babini, *La vita come invenzione. Motivi bergsoniani in psichiatria*, Il Mulino, Bologna 1990; il primo saggio sottolinea le connessioni tra la filosofia bergsoniana e la nascente psicologia scientifica, il secondo indaga l'influenza del pensiero di Bergson nell'ambito della psicologia.

[2] L'espressione si trova in P. Godani, *Bergson e la filosofia*, ETS, Pisa 2008, p. 127.

[3] H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, (abbrev. *EC*), p. 151.

[4] *EC*, p. 109.

[5] *EC*, p. 110.

[6] *EC*, p. 114.

[7] *Ibidem*

[8] *EC*, p. 120.

[9] «L'invenzione meccanica è stata all'inizio il passo decisivo: ancora oggi la nostra vita sociale gravita intorno alla fabbricazione e all'utilizzo di strumenti artificiali, e le invenzioni che segnano la strada del progresso ne hanno anche tracciato la direzione. […] Se, per definire la nostra specie, ci attenessimo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo sapiens*, ma *Homo faber*». *EC*, pp. 116-117.

[10] *EC*, p. 118. «Se la forma immanente alla vita fosse una forza illimitata, avrebbe forse sviluppato indefinitamente sia l'istinto sia l'intelligenza nei medesimi organismi. […] Le risulta difficile spingersi molto in là e in più direzioni contemporaneamente. Deve scegliere. E ha a

disposizione due modi per agire sulla materia grezza. Può farlo *immediatamente* creandosi uno strumento *organico* con cui lavorare, oppure può farlo *mediatamente* in un organismo che, invece di possedere naturalmente lo strumento richiesto, lo fabbricherà da sé elaborando la materia inorganica. Da qui l'intelligenza e l'istinto, che più si sviluppano più divergono, ma che non si separano mai del tutto». *EC*, p. 119.

[11] *EC*, p. 121.
[12] *EC*, p. 122.
[13] *EC*, pp. 122-123.
[14] *EC*, pp. 124-125.
[15] *EC*, p. 125.
[16] *EC*, p. 126.
[17] *EC*, p. 127.
[18] *EC*, p. 128.
[19] *Ibidem*
[20] *EC*, p. 136.
[21] *EC*, p. 138.
[22] *EC*, p. 144.
[23] *EC*, p. 145.
[24] *Ibidem.*
[25] *EC*, pp. 126-127.
[26] *EC*, p. 147.
[27] Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro II, cap. I, par. 2.
[28] Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro II, cap. I, par. 5.
[29] Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, libro II, cap. I, par. 4.
[30] H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Laterza, Bari 2009, (abbrev. *MM*), p. 132.
[31] *MM*, p. 133.
[32] *MM*, p. 134.
[33] *Ibidem*.
[34] *MM*, pp. 135-136.
[35] *MM*, p. 145.
[36] Vedi la figura in *MM*, p. 137.
[37] *MM*, p. 139.
[38] Per quanto riguarda la teoria del riconoscimento vedi *MM*, cap. II e III.
[39] *EC*, p. 157.
[40] *Ibidem*.
[41] «Aggiogati come buoi a un pesante lavoro, sentiamo il movimento dei nostri muscoli e delle nostre articolazioni, il peso dell'aratro e la resistenza del suolo. Agire ed esserne consapevoli, entrare in contatto con la realtà, e viverla, ma solo nella misura in cui essa ha a che fare con l'opera che si sta compiendo, con il solco che si sta scavando: ecco la funzione dell'intelligenza umana». *EC*, p. 159.
[42] *EC*, p. 166.
[43] H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, (abbrev. *DI*), p. 61. E di nuovo: «ciò che l'*Estetica trascendentale* di Kant ci sembra aver stabilito in maniera definitiva, è che l'estensione non è un attributo materiale paragonabile agli altri». *EC*, p. 169.

[44] Kant, *Critica della ragione pura*, Est. trasc., sez. I, par. 2.

[45] *MM*, p. 193.

[46] *DI*, p. 63.

[47] *Ibidem.*

[48] «L'intelligenza, così come Kant ce la presenta, è immersa in un'atmosfera di spazialità alla quale è inseparabilmente unita, come il corpo vivente all'aria che respira» *EC*, p.169.

[49] *Ibidem*.

[50] «L'errore di Kant è stato quello di considerare il tempo un mezzo omogeneo». *DI*, p. 147.

[51] Kant, *Critica della ragione pura*, Est. trasc., sez. II, par. 4-6.

[52] *DI*, p. 65.

[53] *DI*, p. 147.

[54] *Ibidem.*

[55] «Noi possiamo ricondurre tutti gli atti dell'intelletto a giudizi, cosicché l'intelletto può essere rappresentato, in generale, come la facoltà di giudicare. […] esso è la facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza mediante concetti». Kant, *Critica della ragione pura*, Logica trasc., Anal. trasc., libro I, cap. I, sez. I.

[56] «Il primo strumento, che ci deve essere dato per la conoscenza *a priori* di tutti gli oggetti, è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice attraverso la capacità di immaginazione costituisce il secondo strumento, ma non fornisce ancora alcuna conoscenza. I concetti, che danno unità a questa sintesi pura, e che consistono unicamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, sono il terzo strumento per la conoscenza di un oggetto che si presenti, e si fondano sull'intelletto». Kant, *Critica della ragione pura*, Logica trasc., Anal. trasc., libro I, cap. I, sez. III, par. 10.

[57] «L'unità di tale rappresentazione, io la chiamo anche l'unità trascendentale dell'autocoscienza». Kant, *Critica della ragione pura*, Logica trasc., Anal. trasc., libro I, cap. II, sez. II, par. 16.

[58] *DI*, p. 149.

[59] *EC*, p. 171.

[60] *EC*, pp. 181-182.

[61] *EC*, p. 183.

[62] *Ibidem.* L'idea di disordine «per comodità di linguaggio, oggettiverebbe il disappunto di uno spirito che si ritrova in presenza di un ordine differente da quello di cui ha bisogno, ordine di cui, per il momento, non sa che fare e che, in tal senso, per lui non esiste». *EC*, pp. 183-184.

[63] *EC*, p. 184.

[64] *EC*, p. 192.

[65] *EC*, p. 193.

[66] *EC*, p. 194.

[67] *EC*, p. 185.

[68] *EC*, pp. 185-186.

[69] *EC*, p. 190.

[70] «Da qui l'idea di un *ordine generale della natura*, ovunque identico, che domina a un tempo sulla vita e sulla materia. Da qui la nostra abitudine di designare con lo stesso termine, e di rappresentarci alla stessa maniera, l'esistenza di *leggi* nell'ambito della materia inerte, e l'esistenza di *generi* nell'ambito della vita». *EC*, p. 187. Più avanti: «perciò possiamo affermare che la ripetizione che sta alla base delle nostre generalizzazioni è essenziale nell'ordine fisico, ma accidentale nell'ordine vitale. Quello è un ordine "automatico"; questo è, se non proprio volontario, analogo all'ordine "voluto"». *EC*, p. 191.

[71] *EC*, p. 196.

[72] *EC*, p. 204.
[73] *EC*, p. 206.
[74] *EC*, p. 223.
[75] *EC*, p. 224.
[76] *Ibidem.*
[77] *EC*, p. 225.
[78] *EC*, p. 226.
[79] *Ibidem*
[80] *EC*, p. 227.
[81] *EC*, p. 231.
[82] *EC*, p. 233.
[83] Kant, *Critica della ragione pura*, Logica trasc., Dial. trasc., Libro II, cap. III, sez. IV.
[84] *EC*, p. 234.
[85] *EC*, pp. 234-235.
[86] «La logica trascendentale considera il giudizio anche secondo il valore o contenuto di questa affermazione logica, costituita mediante un predicato puramente negativo, ed esamina quale guadagno essa procuri riguardo alla conoscenza complessiva. Se io avessi detto dell'anima, che essa non è mortale, avrei almeno evitato un errore, con un giudizio negativo». Kant, *Critica della ragione pura*, Logica trasc., Anal. trasc., libro I, cap. I, sez. II, par. 9.
[87] *EC*, p. 235. E ancora: «*la negazione differisce dunque dall'affermazione propriamente detta in quanto è un'affermazione di secondo grado: afferma qualcosa di un'affermazione, la quale, a sua volta, afferma qualcosa di un oggetto*». *EC*, p. 235.
[88] *EC*, p. 236.
[89] *EC*, p. 237.
[90] «Si avvertiranno gli altri, o si avvertirà se stessi, di un errore possibile, anziché fornire un'informazione positiva». *EC*, p. 238.
[91] «L'intelligenza passiva, che segue macchinalmente le orme dell'esperienza, che non è mai in anticipo né in ritardo sul corso del reale, non avrebbe alcuna velleità di negare. […] Affinché una tale intelligenza arrivi a negare, sarà necessario che si desti dal suo torpore, che formuli la delusione di un'attesa reale o possibile, che corregga un errore attuale o eventuale, che si proponga insomma di istruire gli altri o se stessa». *EC*, p. 239.
[92] *EC*, p. 231.
[93] *EC*, p. 241.
[94] *EC*, p. 243.
[95] *Ibidem.*
[96] *EC*, p. 246.
[97] *Ibidem.*
[98] *EC*, p. 248.
[99] *EC*, p. 249.
[100] *EC*, p. 251.
[101] «È quanto fecero, senza troppi scrupoli, i filosofi della scuola di Elea. Poiché il divenire urta le abitudini del pensiero e male si inserisce all'interno degli schemi del pensiero, essi lo dichiararono irreale». *EC*, p. 256.
[102] *EC*, p. 257.

[103] *EC*, p. 258.
[104] *Ibidem*.
[105] *EC*, p. 259.
[106] *EC*, p. 261.
[107] *Ibidem*.
[108] *EC*, p. 262.
[109] *EC*, p. 265.
[110] *EC*, p. 266.
[111] *EC*, p. 268.
[112] *EC*, pp. 268-269.
[113] *EC*, p. 269.
[114] *EC*, p. 274.
[115] *EC*, p. 275.
[116] *EC*, p. 276.
[117] *EC*, p. 14.
[118] *EC*, p. 276.
[119] *EC*, p. 277.
[120] *Ibidem*.
[121] *EC*, p. 278.
[122] *Ibidem*.
[123] *EC*, p. 281.
[124] *EC*, p. 290.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*.
[127] *Ibidem*.
[128] «È molto meno di un dio sostanziale, ma anche un po' di più del lavoro isolato di un uomo e persino del lavoro collettivo dell'umanità». *EC*, p. 290.
[129] *EC*, p. 292.
[130] P. Godani, *op. cit.*, p. 13.
[131] *MM*, p. 167.
[132] H. Bergson, *Il pensiero e il movimento*, a cura di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, (abbrev. *PM*), p. 139.
[133] *MM*, p. 175.
[134] *PM*, p. 167.
[135] R. Ronchi, *Bergson. Una sintesi*, Marinotti, Milano 2011, pp. 14-15.
[136] *Ibid.*, p. 65.
[137] *EC*, p. 162.
[138] *PM*, p. 189.
[139] *PM*, pp. 23-24.
[140] *PM*, p. 24.
[141] *PM*, p. 27.
[142] R. Ronchi, *op. cit.*, p. 19.
[143] P. Godani, *op. cit.*, p. 149.
[144] *PM*, p. 35.
[145] *PM*, p. 118.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

La lezione kantiana sulla "Psychologie"

Elisabetta Mainenti

ABSTRACT. *It is widely recognized that Leibniz's basic understanding of the mind (as a combination of consciousness and unconsciousness) gave birth to a tradition destined to affect the entire evolution of German psychology until Freud. The proposal of the possible existence of unconscious mental processes was in complete contradiction with the dominant perspective. However, following Kant's suggestions about the articulated and complex architecture of the soul contained in his Lectures on Psychology, it can be argued that, paradoxically, it is precisely the 'Eponymous hero' of the 'Enlightened Era' that gives us a first major revision of a 'treasure' made by very complex mechanisms, not detected by the spontaneous consciousness, through which our soul develops its knowledge. In fact, for Kant, far from Descartes but closer to Spinoza, the soul — which is not only a 'thinking substance', as it is continuously in commercium with the body — is an integrated and highly complex structure with functions and sub-functions, comparable today to a computer.*

La sintesi in generale […] *è il semplice effetto della facoltà di immaginazione, di quella funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti. Ricondurre questa sintesi ai concetti, è una funzione che spetta all'intelletto, ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza, nel senso proprio di questo termine.*

Immanuel Kant[1]

1. Introduzione alla psychologia kantiana

Per Kant tutte le questioni riguardanti l'anima, avendo la capacità di mettere in moto tutte le potenze dell'intelletto, hanno la facoltà di trascinare l'uomo in una gara speculativa il cui trofeo non può essere altro che una conoscenza artificiosa. Da questo punto di vista, la metafisica veniva intesa dal Filosofo di Königsberg — a partire già dal suo saggio *I sogni di un visionario. Spiegati con i sogni della metafisica* (1766) — come «la scienza dei limiti della ragione umana»: la ragione, analogamente a un «piccolo paese» che ha sempre molti confini, dovrebbe infatti prodigarsi «per conoscere e fissare bene i suoi possessi», piuttosto che «andare fuori ciecamente in cerca di conquiste». Orbene, questa ricerca, che per Kant può essere condotta solo da quella filosofia che è in grado di conoscere non solo gli oggetti dell'intelletto umano ma anche il rapporto di questo con quelli, riesce allorquando «vengono posti dei termini che non permettono all'indagine di vagare fuori dal proprio dominio»[2].

Nonostante queste considerazioni sull'anima e su ciò che ad essa era connesso (la sua natura spirituale, la libertà, l'immortalità, ecc.) l'Eroe eponimo dell'erra illuminata non liquidò mai la psicologia, la quale non solo segnò tutta la sua produzione «dai primi scritti fino agli ultimi appunti»[3], ma fu fatta oggetto di insegnamento universitario nel periodo immediatamente antecedente alla (prima) pubblicazione della Critica della Ragion Pura (1781), presumibilmente durante l'anno accademico 1778-79 o quello successivo '79-80 [4].

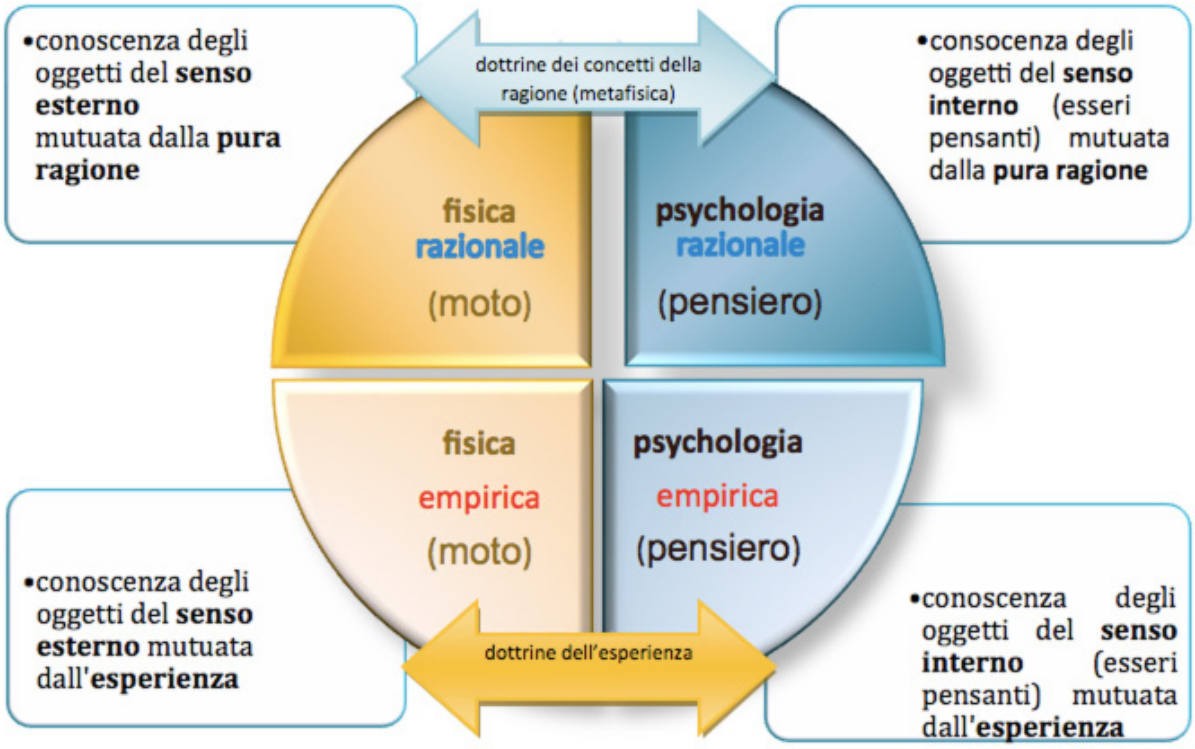
Nelle *Lezioni di psicologia* — pubblicate «per la prima volta nel 1821, insieme alle lezioni di ontologia, cosmologia e teologia razionale, come *Lezioni di Metafisica*»[5] —, Kant elaborò una capillare analisi della fisiologia intesa come conoscenza degli oggetti dei sensi:

1. con una prima classificazione, operata secondo la fonte di conoscenza, egli distinse la fisiologia empirica (attinta dall'esperienza) da quella razionale (attinta dai concetti di ragione);

2. con una seconda classificazione, operata invece secondo le due specie dei sensi (esterno/interno), differenziò la fisiologia degli oggetti del senso esterno — denominata fisica e la cui caratteristica generale è il *moto* —, dalla fisiologia degli oggetti del senso interno — denominata psychologia e la cui caratteristica è invece il *pensare* —; quest'ultima può essere suddivisa a sua volta in: a) psychologia generalis o *pneumatologia, (*se si riferisce agli esseri pensanti in generale) e b) psychologia specialis (se si riferisce al soggetto pensante che noi consociamo, ovvero la *nostra anima*).

Infine — poiché tanto la fisica quanto la psychologia possono essere distinte secondo la modalità con cui ciascun proprio oggetto esiste in empiriche (dottrine dell'esperienza) e razionali (dottrine dei concetti della ragione) — Kant operò il seguente ulteriore distinguo:

FISIOLOGIA à CONOSCENZA DEGLI OGGETTI DEI SENSI [6]



Per Kant è dunque evidente che la fisica empirica appartiene tanto poco alla metafisica quanto *altrettanto poco appartiene alla metafisica la psicologia empirica* (in quanto entrambe dottrine

dell'esperienza e non della ragione pura che è invece di pertinenza esclusiva della metafisica); ed è altresì evidente il perché sia la fisica razionale sia la psychologia razionale siano invece finite dentro la metafisica. Di contro, il motivo per cui la psychologia empirica sia confluita nella metafisica, fu dovuto al fatto che — come spiega sempre il *Professore* nelle sue *Lezioni* — in primo luogo non si era mai indagato bene che cosa fosse la metafisica — «conoscenza speculativa della ragione»[7] — così che non potendo definire i suoi confini, vi furono introdotte molte cose che non vi entravano; in secondo luogo perché la dottrina empirica dei fenomeni dell'anima non era mai riuscita a pervenire a sistema tanto da potersi costituire come una particolare disciplina accademica, sebbene, invece, essa meritasse «di essere sviluppata ed esposta così separatamente come la fisica empirica, perché la conoscenza dell'uomo non è affatto inferiore a quella dei corpi, anzi, quanto a valore, le va anteposta di molto»[8].

Ma, non è questo stesso valore quello che troviamo celebrato nel 'commiato' della *Critica della ragion pratica* (1788)*?*

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno […] La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un modo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare e con cui […] io mi riconosco in una connessione non come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo invece eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità, in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito[9].

Come è noto, uno fu infatti il quesito fondamentale che accompagnò Kant lungo il sentiero dei sui studi e quindi della sua esistenza: *che cosa è l'uomo?*; «problema che nella sua forma critica si articola nelle tre domande in cui si dispiega l'intera filosofia di Kant:

1. "Che cosa posso sapere?" 2. "Che cosa debbo fare?" 3. "Ce cosa mi è lecito sperare?"».[10]

2. L'analisi kantiana sulle malattie della mente

Due anni prima della pubblicazione dei *Sogni di un visionario. Spiegati con i sogni della metafisica* (1766) Kant pubblicò un *Saggio sulle malattie della mente* (1764) che può essere inteso come inizio di quel percorso di ricerca sui disagi mentali che accompagnerà il Filosofo di Königsberg fino agli ultimi anni della sua vita; nel 1798, infatti, Kant pubblicherà lo scritto *Sul potere della mente di vincere i sentimenti morbosi per mezzo della sola volontà*, in cui sostiene la possibilità e la capacità della ragione umana di impedire lo sviluppo delle diverse forme di malattia nella testa dell'uomo, tra le quali prima tra tutte è il fanatismo delirante (*Scwärmerei*), proprio dei fanatici dei visionari e dei mistici , grande nemico della misura e della chiarezza intellettuale

e la cui corretta *dieta* non può essere altro che una concezione *positiva* della conoscenza che — in quanto fondata su una corretta relazione sensibile con il mondo esterno — è la sola capace di compiere quel processo inverso alla de-realizzazione operata dalla follia[11].

Nel *Saggio* Kant ci propone una singolare fenomenologia e quindi nomenclatura delle malattie della testa della gente — «senza volerne indagare la radice, che certo risiede propriamente nel corpo»[12] — che parte dall'analisi delle relazioni dell'essere umano con il proprio ambiente socio-culturale. Probabilmente fondamentali per questa sua riflessione a carattere relazionale devono essere stati tanto l'ambiente famigliare[13] quanto la città natale nella quale visse tutta la vita [14]; per Kant, che visse «tra cittadini saggi e ben costumati, e cioè tra persone che tali sanno apparire»[15] — in quanto la rispettabilità stende *un bel velo* sui *segreti disturbi*[16] — è, infatti, «l'artificiosa costrizione e la raffinatezza opulenta della società civile» ciò che genera spiritosi, pedanti, pazzi e furfanti[17]. 'Duettando' con la *felice ignoranza* di Jean Jacques Rousseau (1712-1778) [18] — «la semplice e frugale modestia della natura esige e forma nell'uomo soltanto concetti elementari e una rozza onestà …»[19] — Kant mette in evidenza come sia proprio il vivere sociale e artificioso ciò che getta nell'uomo il seme della follia: le storture della mente, infatti, non sono altro che quelle particolari 'qualità' che la stessa mente sviluppa gradualmente proprio nella vita sociale e artificiosa, in una scala di valori che va dalla stupidità fino alla pazzia; una mente ottusa è quella che manca di spirito, quella stupida di intelligenza, quella scaltra di semplicità, quella stolta di capacità di giudizio. E se da una parte gli istinti della natura umana (che sviluppandosi in diversi gradi generano le diverse passioni) sono le forze motrici del volere — l'intelletto, che si aggiunge solo per valutare la soddisfazione raggiunta, in realtà, può poco contro le passioni — dall'altra è pur vero che un uomo saggio — ironizza Kant — non lo si potrebbe trovare se non solo sulla luna, dove, potendo vivere senza passioni, sarebbe per questo infinitamente ragionevole[20].

Kant considera la pazzia (che va distinta dalla stoltezza che fa semplicemente *coartare* la ragione) quello stato in cui, supportati da una *sciocca fantasia*, si capovolgono i principi della retta ragione; ne consegue che, la ragione distorta, non essendo più in grado di valutare una passione dominante come negativa (scambiando così per soddisfazione l'opposto della sua stessa finalità naturale), crede erroneamente di essere in possesso di ciò di cui è in cerca quando, in realtà, né è lontana e priva. Non a caso, spiega sempre Kant, la pazzia fa perno su due precise passioni, quali l'orgoglio e l'avarizia capaci entrambi di annientare ciò di cui in realtà si va in cerca: infatti l'orgoglio produce disprezzo piuttosto che riconoscimento (al quale mira una vanità arrogante) e l'avarizia l'impossibilità di godere dei beni posseduti.[21]

Per Kant i suddetti disturbi della mente sono quelli che vengono generalmente disprezzati ai quali vanno aggiunti quelli che, divisibili in due gruppi, suscitano compassione. Il primo gruppo è quello derivante dell'impotenza che genera malattie della mente definibili tutte genericamente come imbecillità; l'imbecille si può trovare in uno stato di impotenza di fronte alla memoria, alla ragione e alla sensibilità, male quest'ultimo difficilmente sanabile per l'evidente difficoltà di *infondere nei suoi organi avvizziti una nuova vita*. Il secondo gruppo è quello della stortura che genera, invece, malattie definibili come squilibri psichici i quali, a loro volta, possono essere «distinti in tanti generi principali, differenti tra loro, quante sono le facoltà dell'animo che essi colpiscono»: ovvero, l'allucinazione (che interessa solo l'ambito della sensibilità e della memoria), il vaneggiamento e lo spirito demente (che interessano invece l'attività intellettiva e la facoltà del giudicare):

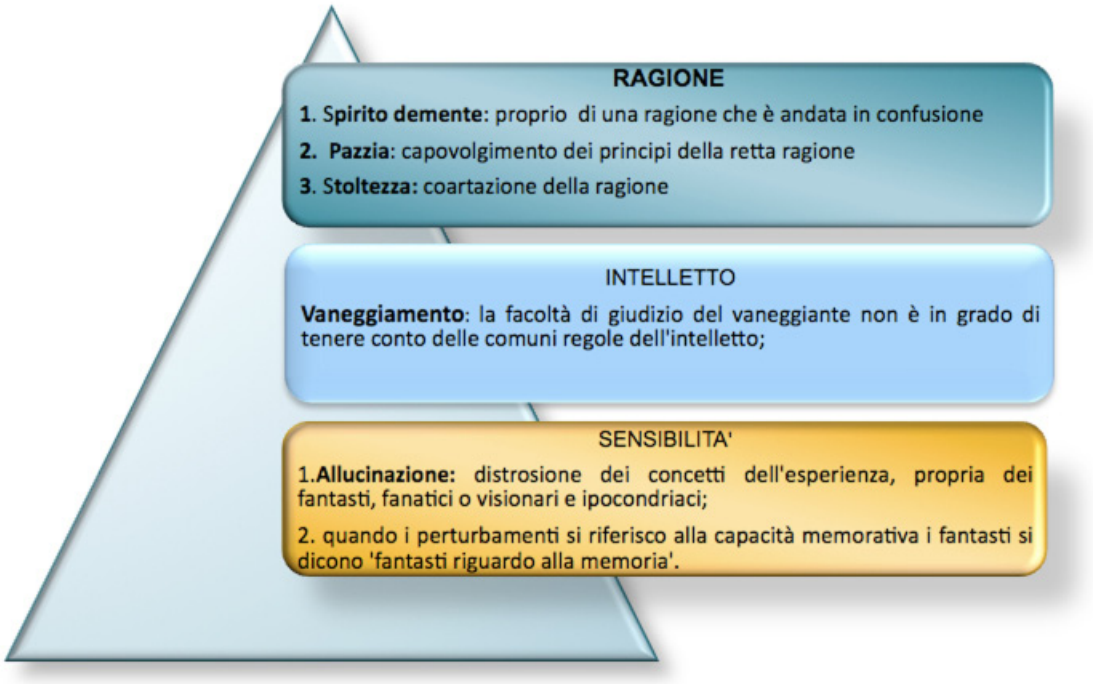
(A) l'allucinazione, dipendente dalla distorsione dei concetti dell'esperienza. Essa deriva dalla capacità di un determinato soggetto di rappresentarsi, in uno stato di veglia, analogamente a ciò che accade durante lo stato di sonno[22], certi fenomeni come chiaramente sentiti benché di questi

non sia presente nulla nella realtà; cioè, «l'allucinato trasporta fuori di sé dei semplici oggetti della sua immaginazione e li considera come cose realmente presenti davanti a sé […] e l'apparente sensazione acquisterà una così grande vivezza che l'allucinato non dubiterà della sua veracità»[23]. Questa può definirsi come la capacità di sognare ad occhi aperti, propria dei *fantasti* — o altrimenti detti *dei sognatori svegli*[24] — i quali sono capaci di vedere non quello che c'è, ma ciò che la *loro inclinazione dipinge loro davanti.* Tale costituzione fantastica dell'animo trova la sua massima espressione volgare nell'ipocondria, le cui chimere ingannano non più propriamente i sensi esterni ma la percezione del proprio stato psico-fisico che acquisisce così tutte quelle condizioni patogene di cui l'ipocondriaco ha nozione. Particolare attenzione merita, per la sua precipua pericolosità, il fanatico (o visionario o esaltato), la cui allucinazione lo porta direttamente a contatto con le potenze celesti. Tali storture della mente, spiegherà Kant nei *Sogni di un visionario*, si suppone derivino da una qualche malformazione e alterazione di certi organi del cervello per cui il movimento dei nervi, che oscillano armonicamente con certe fantasie, avviene secondo certe linee direzionali che, prolungate, si incontrerebbero fuori dal cervello; così che «il *focus imaginarius* è posto fuori del soggetto pensante e l'immagine, che è opera della pura immaginazione, viene rappresentata come un oggetto che sia presente ai sensi esterni»[25].

Tra le storture della mente che riguardano i concetti dell'esperienza, rientra anche il *fantasta riguardo alla memoria*, i cui perturbamenti si riferiscono appunto alla capacità memorativa e quindi alle rappresentazioni chimeriche di chissà quale condizione passata[26].

Ora, poiché fino a questo punto (ovvero quello dell'allucinazione) l'errore non eccede la condizione dei concetti dell'esperienza (e quindi della sensibilità) non si è ancora colpita la capacità intellettiva, il cui squilibro invece si manifesta solo attraverso l'errata attività del giudicare che porta alle ulteriori seguenti storture

(B) Il vaneggiamento (inteso come primo grado di una mente squilibrata): esso è appunto collegato alla capacità di giudizio quando non tiene conto delle comuni regole dell'intelletto: «il vaneggiante vede o si ricorda di oggetti con la stessa esattezza di qualunque sano, solo che spiega di solito il comportamento di altri uomini in base ad una vana presunzione di sé, e crede di potervi leggere chissà quali preoccupanti intenzioni che a quelli non sono mai venuti in mente»[27].



(C) Lo spirito demente (inteso come il secondo grado di una mente squilibrata): esso è proprio invece di una «ragione che è andata in confusione perché si è impegolata in immaginarie raffinatezze di giudizio su concetti generali»; il massimo grado di squilibrio di un cervello sconclusionato si riscontra nelle ultraraffinate intuizioni riguardanti «la scoperta della lunghezza del mare, la soluzione di profezie o chissà che pasticcio di sciocchi rompicapo».[28]

Tutte le altre storture della mente possono essere comprese e sussunte sotto le classi sopra menzionate. È dunque evidente che l'uomo nello stato di natura, in quanto libero — e perciò sempre in movimento e impegnato vicino all'esperienza per la soddisfazione dei bisogni elementari — e che utilizza l'intelletto solo per l'azione, «può andare soggetto soltanto a poche stoltezze e difficilmente a qualche pazzia».[29] È, infatti,

nella società civile che si trovano le condizioni favorevoli a tutta questa corruzione […]. L'intelletto, in quanto è sufficiente alle necessità e ai semplici piaceri della vita, è il *sano*[30] intelletto. In quanto invece viene stimolato ad artificiosa ricchezza, sia nel godimento sia nelle scienze, è il *fine*[31] intelletto. […] In quelli del primo tipo, fantasti o sofferenti di allucinazione, non è propriamente l'intelletto a soffrire, ma solo quella facoltà che suscita nell'animo i concetti dei quali, poi, la capacità di giudizio si serve per confrontarli tra loro. A questi malati si possono benissimo opporre giudizi di ragione, se non per ovviare il loro male, almeno per attenuarlo. Ma poiché in quelli del secondo tipo, i vaneggianti e gli spiriti dementi, è l'intelletto stesso ad essere colpito, non soltanto è stolto ragionare con loro (perché non sarebbero vaneggianti se fossero in grado di capire questi ragionamenti razionali) ma è anche estremamente dannoso. Infatti in tal modo, non si fa che offrire alle loro menti distorte nuova materia per eccitarli a sconsideratezze …[32]

Sarà proprio questo legame tra pazzia ed intelletto — «pazzia ed intelletto hanno di limiti così mal tracciati che difficilmente si procede a lungo nell'uno dei due domini senza percorrere un piccolo tratto dell'altro»[33] — che permetterà al Kant dei *Sogni di un visionario* prima e delle *Lezioni* dopo, di addentrarsi sempre più nei 'profondi penetrali' della mente umana.

Nei *Sogni di un visionario* Kant illustrò la *dynamis* dei pensieri *oscuri* ed inconsci[34] e, paradossalmente, fu proprio la forza di tali ragionamenti che suscitò un profondo interesse nell'Eroe eponimo dell'era *illuminata* divenendo cosi

… uno dei punti centrali del criterio di divisione tra esaltazione (Schwärmerei) e ragione. […] Confrontandosi con la patologia mentale umana, Kant si pose il problema di come fondare una metafisica come "scienza dei limiti della ragione umana". Ad una metafisica fondata a posteriori sul "privato" sentire e fantasticare nella varietà della fenomenologia individuale, Kant, doveva opporre una metafisica fondata a priori su principi "pubblici" regolativi della ragione.[35]

3. 'Lezioni di metafisica' I: Psychologia empirica e architettonica dell'anima

Kant dopo aver distinto nelle sue *Lezioni* la psychologia razionale (che studia gli esseri pensanti considerati muovendo dai concetti) dalla psicologia empirica (che studia gli esseri pensanti considerati muovendo dall'esperienza), passa all'analisi del substrato che ne sta a fondamento e che esprime la coscienza del senso interno. Tale analisi, ovviamente, non può che essere elaborata all'interno della psicologia empirica, solo attraverso la quale si può pervenire a «quel semplice concetto dell'io che è immutabile e non ulteriormente descrivibile, in quanto esprime l'oggetto del senso interno e lo distingue»[36], e, dunque, a quella «prima proposizione d'esperienza» attraverso cui «mi so immediatamente» e attraverso cui Cartesio poté formulare la sua prima verità:

"*Io sono*". Dall'esperienza dell'Io, quindi, posso inferire immediatamente non la mia semplice rappresentazione, come potrebbe essere per tutti gli altri oggetti fuori di me, bensì la mia stessa esistenza (auto-percezione)[37].

3.1. la distinzione dell'io: l'intelligenza (in sé) e il suo commercium con il corpo. il cervello non è il locus dell'anima ma l'analogon del luogo

Anche l'*Io* — il cui concetto più semplice esprime sostanzialità (il primo soggetto), semplicità (l'anima che pensa in me è un'unità) e immaterialità (in quanto oggetto del senso interno)[38] — va distinto a sua volta attraverso le sue funzioni e relazioni:

(a) si può parlare dell'*Io* inteso come intelligenza; ed in questo caso l'Io è un oggetto del solo senso interno;

(b) oppure, si può parlare dell'*Io* inteso come essere umano; ed in questo caso l'Io è un oggetto tanto del senso interno che esterno, in quanto l'essere umano è costituito dall'intelligenza (oggetto del senso interno) collegata ad un corpo (oggetto del senso esterno); quando l'intelligenza non viene più considerata in sé stessa, ma in collegamento al corpo con cui costituisce l'essere vivente, essa viene denominata *anima*[39]; l'anima[40], dunque, per Kant — lontano da Cartesio e più vicino a Spinoza —, non è solo *sostanza pensante*

ma costituisce un'unità in quanto legata al corpo. Quindi i mutamenti del corpo sono miei mutamenti. Come anima io sono determinata dal corpo e sto nel commercium con esso. Come intelligenza non sono in alcun luogo […] come anima io determino il mio luogo nel mondo mediante il corpo […] Quel luogo dell'anima che noi ci rappresentiamo nel cervello, è solo la più stretta coscienza di un più stretto dipendere del locus corporeo in cui l'anima agisce in sommo grado. Il cervello è un analogon del luogo, ma non il locus dell'anima[41].

In questo senso l'anima (ovvero l'intelligenza in sé legata ad un corpo) non è da considerarsi un puro 'pensiero di pensiero', ma l' 'intelligenza di un corpo' la quale «non sta semplicemente in unione, bensì anche *in comunanza reciproca*», così' che è già evidente che «non possiamo sapere che cosa l'anima sarebbe s*enza* questo corpo, né che cosa il corpo s*enza* l'anima»[42] «*La comunanza è quell'unione in cui l'anima costituisce una unità con il corpo; i cui mutamenti del corpo sono al tempo stesso quelli dell'anima e i mutamenti dell'anima al tempo stesso quelli del corpo.* Nell'animo non accadono mutamenti che non corrispondono ai mutamenti del corpo. In questo modo inoltre non solo il mutamento, ma anche la *natura* costitutiva e disposizionale [*Beschafenheit*] dell'animo corrisponde a quella del corpo»[43].

Il *commercio*[44] tra anima e corpo[45] — puntualizza Kant sempre nelle sue *Lezioni* — avviene mediante: 1. il pensiero, 2. il volere e 3. gli oggetti esterni;

(1) **il pensiero**; con evidenti richiami al *Teeteto* platonico[46] al *De Anima* di Aristotele[47] e alla seconda sezione dell'*Etica* di Spinoza[48] Kant spiega appunto come l'anima *non potrebbe nulla* se il corpo non fosse *co-affetto dal pensiero*. Il pensiero altro non è che un'elaborazione del cervello — definito come la *tavola*[49] «sulla quale l'anima segna i propri pensieri» e per questo condizione necessaria del pensiero delle impressioni —, delle «impronte di quanto si è pensato» e delle *idee materiali* ricevute dal corpo, talmente soggetto ai molti attacchi dalla riflessione che diviene tanto più logoro, «quanto più l'anima è attiva »[50];

(2) **il volere**; esso «affetta il nostro corpo ancor più del pensare»; è il libero arbitrio che spinge a sua discrezione il corpo *ad libitum* il quale molto spesso rimane affetto e coinvolto dalle passioni che in esso transitano[51];

(3) **gli oggetti esterni**, affettando i nostri nervi e sensi, attivano nell'anima la facoltà del piacere/dispiacere che è la facoltà che porta all'azione. Ma come l'anima è affetta dalle sensazioni del corpo parimenti il corpo è altresì affetto dai moti dell'anima, così che si può sostenere che «si può pervenire al corpo attraverso l'animo e all'animo attraverso il corpo»[52].

Se da una parte Kant respinge con forza che l'anima in quanto tale possa definirsi come una unica forza (*vis*) fondamentale — se così fosse l'anima non sarebbe sostanza (e sostanza particolare) ma solo una forza e dunque semplicemente fenomeno e dunque accidente —, dall'altra evidenzia come noi non siamo in grado di derivare dall'anima, che comunque è certamente in sé un'unità, tutti i suoi differenti atti e facoltà; «chi mai infatti — domanda Kant — si prenderebbe la pena di derivare l'intelletto dai sensi?»[53]

Quindi la facoltà cognitiva, e quella del piacere e dispiacere, e la appetitiva sono forze fondamentali. Invano ci si sforza di derivare da una sola tutte le forze dell'anima; e tantomeno è pensabile che come forza fondamentale si possa assumere la vis repraesentativa universi. Al contrario, la tesi che tutti i diversi atti dell'essere umano si debbano derivare dalle forze diverse dell'anima, risponde lo scopo di trattare la psicologia empirica in forma tanto più sistematica.[54]

3.2. La distinzione della coscienza e delle rappresentazioni

Orbene, poiché il nostro rappresentare può essere rivolto tanto agli oggetti del senso interno (sé stessi e i propri stati, e per cui si ha coscienza di sé stesi), quanto a quelli del senso esterno (altre cose fuori di noi; e per cui si conoscono altre cose), Kant procede classificando la coscienza, intesa come *percezione* o *disposizione del percepire — un sapere ciò che appartiene a me. È un rappresentare mie rappresentazioni, un percepire sé, insomma percezione*[55] — e considerata *necessaria come revisione* (ri-flessione)[56] in quattro diversi stati:

(a) **coscienza psychologica**: è quella in cui si ha coscienza solo di sé come soggetto (e non delle altre cose);

(b) **coscienza logica**: è la coscienza rivolta, per esempio, all'attività del numerare; durante tale attività il soggetto che numera (numerante) è cosciente dei numeri (cosciente di altre cose diverse da sé) ma non è cosciente di sé come soggetto;

(c) **coscienza soggettiva**: si tratta «di un osservare riflesso e rivolto a sé stessi; non è discorsivo ma intuitivo»; è da considerarsi come lo stato *più forte*;

(d) **coscienza oggettiva**: costituisce quell'attività cosciente e necessaria per pervenire alla conoscenza di un qualsiasi oggetto; la conoscenza cosciente e oggettiva è da considerarsi lo stato *più sano.*

Le rappresentazioni degli oggetti vengono invece distinte in:

chiare: se se ne ha coscienza;

chiare e distinte: se si ha coscienza anche dei loro connotati;

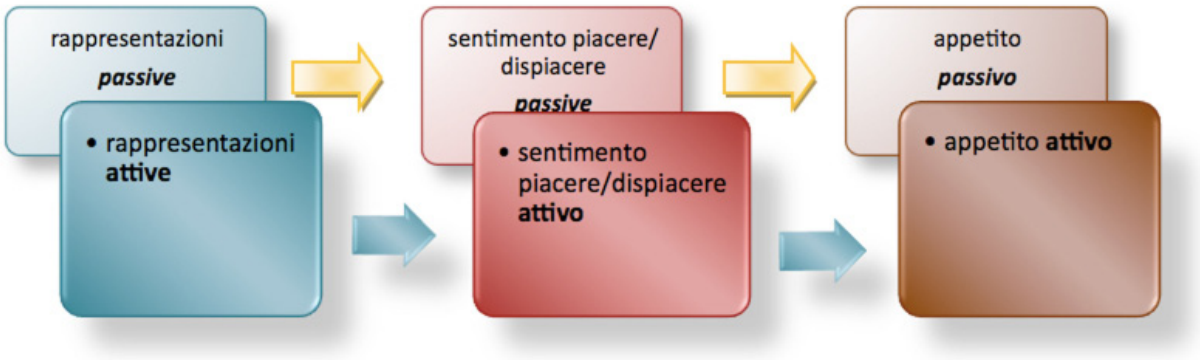
oscure: quando non se ne ha affatto coscienza.[57]

Leibniz — rammenta Kant — diceva che il più grande tesoro della nostra anima consta di rappresentazioni oscure, le quali divengono chiare e distinte solo mediante la coscienza dell'anima. Quando, in una situazione sovrannaturale, ci fosse lecito prendere d'un sol tratto coscienza immediata di tutte le nostre rappresentazioni oscure e dell'intero ambito dell'anima, potremo stupirci di noi stessi e del tesoro contenuto nella nostra anima, per la ricchezza di conoscenza che essa contiene. […] Nel campo delle rappresentazioni oscure giace dunque un tesoro costituente quel profondo abisso delle conoscenze umane che non possiamo raggiungere[58].

Nella parte dedicata alla spiegazione della facoltà cognitiva superiore Kant ritornerà sull'argomento, ribadendo appunto che definire l'intelletto quale facoltà di conoscenze chiare e distinte è un errore, perché anche la sensibilità si fonda sulla coscienza; la coscienza infatti «è necessaria a tutte le conoscenze e rappresentazioni; quindi possono essere chiare e distinte anche delle conoscenze sensibili»[59]; è dunque la coscienza che determina chiarezza e distinzione tanto nella sensibilità quanto nell'intellezione.

3.3. La distinzione delle tre facoltà

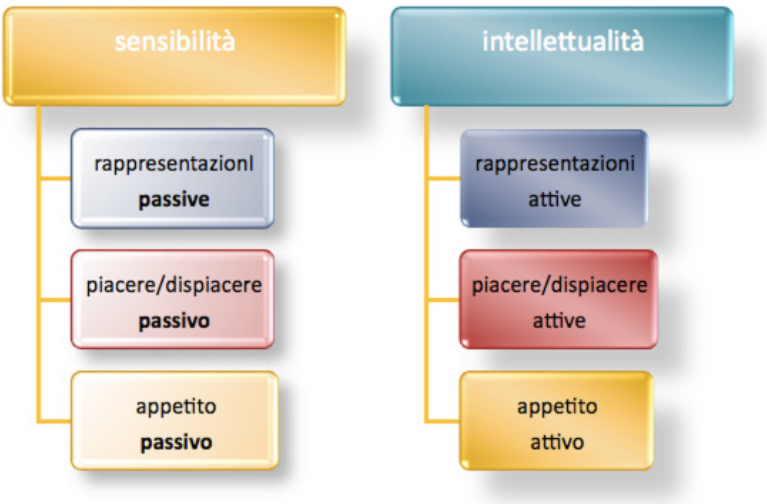
Per Kant, tre sono le facoltà fondamentali: quella delle rappresentazioni (altrimenti detta facoltà cognitiva), degli appetiti e del sentimento del piacere/dispiacere; queste si suddividono ciascuna al loro interno in superiore o inferiore, a seconda che il soggetto si disponga nella relazione con gli oggetti in un atteggiamento attivo o passivo;



(a) **l'insieme delle facoltà inferiori** (passive) **costituisce la *sensibilità* —** «aspetto passivo della nostra facoltà cognitiva, in quanto siamo affetti dagli oggetti»; «capacità di appetire qualcosa, in quanto siamo affetti dagli oggetti»; «capacità di trovare gradimento o disagio in rapporto agli oggetti che ci affettano»; [60]

(b) l'insieme delle facoltà superiori (attive) **costituisce l'*intellettualità* —** «aspetto spontaneo della nostra facoltà, in quanto noi consociamo noi stessi, oppure appetiamo qualcosa o abbiamo gradimento o disagio rispetto a qualcosa»;[61]

Questa distinzione tra sensibilità ed intellettualità, per il Filosofo di Königsberg, diversamente da Wolff, non porta un immediato abbinamento tra conoscenze sensibili e conoscenze confuse da una parte e tra conoscenze intellettuali e conoscenze chiare dall'altra[62], perché «vi possono anche essere rappresentazioni intellettuali confuse e rappresentazioni sensibili chiare e distinte» in quanto vi «è una chiarezza e distinzione sensibile



e una intellettuale. Quella sensibile sta nell'intuizione e quella intellettuale nei concetti. […] Se […] la conoscenza è confusa, il motivo non è il suo essere sensibile, ma l'essere logicamente confusa, <cioè> non ancora elaborata dall'intelletto. Tutte le conoscenze provenienti dai sensi sono dapprima logicamente confuse, se non sono ancora elaborate dall'intelletto; ma non sono sensibili per il solo fatto di essere ancora confuse […] ***La chiarezza e l'oscurità sono solo forme che spettano sia alle rappresentazioni sensibili sia a quelle intellettuali***. Le rappresentazioni sono sensibili ed intellettuali a seconda della loro origine; e possono essere chiare e distinte oppure confuse.»[63]

3.4. La prima facoltà dell'anima: la facoltà cognitiva

3.4.1. La facoltà cognitiva inferiore: facoltà del sentire o dei sensi

La conoscenza sensibile, a sua volta, viene distinta da Kant in 1. *rappresentazione dei sensi per sé stessi* e 2. *conoscenze della capacità figurante*;

(a) **la *rappresentazione dei sensi per sé stessi*** è la conoscenza sensibile prodotta dai soli sensi per sé stessi a seguito dell'impressione che un oggetto suscita in noi; è dunque prodotta dall'affezione suscitata in noi dai diversi oggetti che determinano specifiche impressioni a seconda del sensorio coinvolto: vista, udito, olfatto, gusto e tatto. Dei sensi si può dire che alcuni sono oggettivi, altri soggettivi ed altri mostrano un connubio tra oggettività e soggettività; genericamente si può sostenere che quelli oggettivi sono informativi (di cui il primo è il tatto, il più grezzo e con il quale si determina *l'ermeneutica* delle forme; poi la vista, il senso più fine per la capacità di percepire la luce, ed infine l'udito) mentre quelli soggettivi riguardano il godimento (come il gusto e l'olfatto) [64].

La conoscenza sensibile, evidenzia Kant, non proviene tutta da sensi, «bensì anche dall'intelletto, il quale riflette sugli oggetti che i sensi ci offrono»;

In tal modo nasce in noi il vitium subreptionis in quanto, essendoci noi abituati sin da giovani a rappresentarci tutto mediante i sensi, ***non notiamo le riflessioni dell'intelletto*** [65] sui sensi, e riteniamo le conoscenze intuizioni sensibili immediate. I filosofi antichi come Aristotele, e dopo di lui gli Scolastici, dicevano provenire dai sensi tutti i nostri concetti, il che esprimevano con la proposizione «*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*». L'intelletto non può conoscere nulla che i sensi non abbiano prima esperito. In ciò Aristotele ragionava contro Platone, il quale, da filosofo mistico, asseriva il contrario e considerava i concetti non solo come fossero innati, ma pure quali restassero da quella precedente visione intuita di dio che ora il corpo ci ostacolerebbe. Per cogliere e intendere precisamente in quale misura sia ammissibile la tesi di Aristotele è necessario restringerla un poco e dire «*Nihil est quod materiam in intellectu, quod non antea fuit in sensu*». La materia e il contenuto materiale ce li devono dare i sensi, e tale materia viene elaborata dall'intelletto. Ma per quanto attiene alla forma [*Form*] dei concetti questa è intellettuale. La prima fonte della conoscenza sta dunque nella materia che i sensi ci offrono. La seconda fonte sta nella spontaneità dell'intelletto. […] I sensi sono quindi il principio necessario della conoscenza.[66]

(b) **le *conoscenze della capacità figurante;*** è la conoscenza sensibile imitata, che scaturisce invece dal nostro animo che richiama alla mente una precedente impressione che un oggetto aveva suscitato in noi. Essa è quella facoltà che permette di costruire, a partire da noi stessi, «co-

noscenze che nondimeno hanno in sé la forma in cui gli oggetti affetterebbero i nostri sensi. Tale facoltà di figurazione appartiene dunque in effetti alla sensibilità».

(b1) Essa, **in rapporto al tempo —** in quanto **riproduce** rappresentazioni o del tempo *presente*, o di quello *passato,* oppure anche del *futuro* **—** può essere distinta in *facultas formandi*, *facultas imaginandi* e *facultas praevidendi* :

facultas formandi (riprodurre nel presente); il nostro animo, dice Kant «è perennemente occupato a formarsi l'***immagine-quadro***[67] [*Bild*] del molteplice col passarlo in rassegna». «Tale facoltà riproducente è la facoltà figurativa dell'intuizione. L'animo deve fare molte osservazioni, per riprodursi un oggetto ricopiandoselo diversamente da ogni lato. Per esempio, da levante una città ha un aspetto diverso che da occidente. Di una cosa dunque vi sono molte apparenze secondo i diversi lati e punti di vista. Di tutte queste apparenze l'animo si deve fare una riproduzione raccogliendole tutte insieme».

facultas imaginandi (immaginare rappresentazioni passate collegandole con quelle presenti); essa è la facoltà dell'immaginazione riproduttiva (da non confondersi con l'immaginazione produttiva che invece costruisce nuove immagini ed è per questo detta anche facoltà della fantasia [Phantasie]) la quale riproduce le rappresentazione del passato «mediante l'associazione, secondo la quale una rappresentazione attira l'altra, perché ad essa si accompagnava».

facultas praevidendi (prevedere rappresentazioni future); essa è la facoltà della pre-figurazione; essa consiste nella possibilità di connettere il presente con il futuro allo stesso modo in cui noi possiamo connettere il presente al passato: «come lo stato presente succede a quello passato, così appunto il futuro succede allo stato presente. Ciò avviene secondo leggi dell'immaginazione [riproduttiva]»[68].

(b2) Oppure **— in rapporto alla sua stessa attività** (**facoltà produttiva**), può ancora essere distinta in

facoltà dell'immaginazione produttiva [Einbildung]; come abbiamo innanzi accennato è la facoltà di «produrre immagini traendole da sé stessi, indipendentemente dalla realtà effettuale degli oggetti», dunque, facoltà di produrre immagini senza uno stimolo esterno; ed essa è la capacità inventiva del sensibile da non confondersi a sua volta con la capacità inventiva dell'intelletto;

facoltà del figurare concluso [Ausbildung]; la facoltà (e impulso) che porta a farsi idea dell'intero, cioè di dare una forma conclusa e conchiusa; essa quindi pone a confronto gli oggetti (imperfetti) con l'intero corrispondente.

facoltà della figurazione a riscontro [Gegendbildung]: essa è la facoltà del caratterizzare: imitativo-mimico; è la facoltà di produrre l'immagine di un'altra cosa;[69]

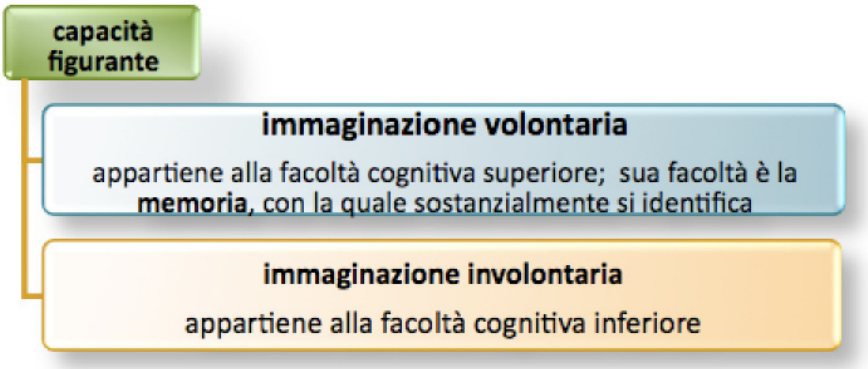
«una rappresentazione che funga da mezzo del riprodurre per associazione, è un *symbolum*. La più parte delle rappresentazioni simboliche compare nella conoscenza di dio. Queste sono tutte per analogiam, cioè grazie ad una concordanza del rapporto intercorrente; per esempio, presso i popoli antichi il sole era un simbolo, una rappresentazione della perfezione divina, in quanto, presente dovunque nel grande ordine cosmico, dà molto (luce e calore) senza ricevere. […] Una conoscenza dell'intelletto la quale sia indirecte intellettuale e venga conosciuta con l'intelletto, ma prodotta mediante un analogon della conoscenza sensibile, è conoscenza simbolica, contrapposta alla conoscenza logica come la conoscenza intuitiva si contrappone a quella discorsiva. La conoscenza dell'intelletto è simbolica quando sia intellectuale indirecte, e prodotta mediante un analogon della conoscenza sensibile, ma consociuta con l'intelletto. Il simbolo è allora soltanto un mezzo per provocare l'intellezione: serve solo alla conoscenza intellettiva indiretta, ma poi con il tempo deve cadere. Le conoscenze di tutti i popoli orientali sono simboliche. Dunque, là

dove non ci è concessa direttamente l'intuizione, noi ci dobbiamo aiutare con la conoscenza simbolica per analogiam. »[70]

Facoltà cognitiva inferiore o sensibilità

3.4.2. La capacità figurante

Poiché tutte le attività della capacità figurante possono essere avvenire a *volere nostro* o *involontariamente*, — e tutto ciò che è involontario appartiene alla facoltà cognitiva inferiore mentre ciò che è volontario a quella superiore — la memoria deve intendersi come facoltà dell'immaginazione volontaria, «così che fra la memoria e la facoltà di immaginare non sussiste una differenza essenziale. Così accade anche con le altre facoltà figuranti. Certi ipocondriaci hanno immaginazioni involontarie. L'immaginazione volontaria è la facoltà inventivo-poetica».[71]



Abbiamo innanzi parlato della facoltà dell'immaginazione produttiva (**Phantasie**), facoltà capace di produrre immagini traendole da sé stessi indipendentemente dalla realtà effettuale degli oggetti. Tale facoltà, presente nelle due condizioni di passività ed attività — la capacità inventiva del sensibile non è da confondersi con la capacità inventiva dell'intelletto —, è quella facoltà tra sensibilità ed intelletto che è una *oscura funzione* dell'anima *di cui non si è coscienti*: «la sintesi generale — scriverà Kant nella *Critica della Ragion Pura* — […] è il semplice effetto della facoltà di immaginazione, di quella funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'anima, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti. Ricondurre questa sintesi ai concetti, è una funzione che spetta all'intelletto, ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza, nel senso proprio di questo termine». [72] Galileo, Torricelli, Sthal — scriverà sempre Kant nella *Critica della Ragion Pura* — «compresero che la ragione arriva a vedere solo ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto; e compresero che essa deve avanzare secondo i principi dei suoi giudizi, secondo leggi stabili, e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza farsi guidare soltanto da essa, come se fosse tenuta per le dande»[73].

La capacità figurante, afferma chiaramente il Profesor Kant nelle sue *Lezioni*, *sta fra l'intelletto e la sensibilità,*[74] e «**tutti i principi supremi a priori dell'intelletto sono regole universali che esprimono le condizioni della capacità figurante in tutti i fenomeni, con le quali possiamo determinare come i fenomeni vadano collegati tra di loro**».[75] E «l'intelletto come facoltà dei concetti è parallelo alla sensibilità» [76].

L'immaginazione — che è ciò che connette il molteplice dell'intuizione sensibile — specificherà Kant nella *Critica della Ragion Pura*, «dipende dall'intelletto per quanto riguarda l'unità della sua sintesi intellettuale, e dalla sensibilità per quanto riguarda la molteplicità dell'apprensione».[77]

Come Aristotele aveva ricondotto l'intera varietà del mondo sensibile e sovrasensibile sotto l'unità e la chiave di volta della *sostanza*, così Kant fa principio unificante e supremo di tutta la realtà la *soggettività.* È il soggetto infatti, e la sua centralità, che costituisce nella sua filosofia il principio organizzativo e formativo dell'intero mondo, anzi addirittura la condizione di possibilità

del suo stesso esistere. […] Il soggetto umano infatti per Kant consoce solo in quanto *soggetto di sintesi*, cioè in quanto organizza in *una* f*igura* unitaria e determinata prima — e poi in un orizzonte ulteriore di nessi *tra più figure* — una molteplicità di dati dell'esperienza, che senza l'intervento di quella sintesi rimarrebbero *irrelati, caotici e informi*. [78]

Non è dunque più il soggetto che dipende da un mondo oggettivo, ma è il mondo oggettivo che dipende dal soggetto e dalla centralità delle sue funzioni sintetiche, ovvero, da tutte quelle forme trascendentali e universali attraverso le quali il soggetto dà appunto forma al mondo, di cui il massimo esempio — accanto alle categorie dell'intelletto, allo spazio e al tempo — è la funzione dell'*Io penso*, che, in quanto autocoscienza del nostro essere e pensare, è inseparabile compagno del nostro conoscere ed esistere.[79]

3.4.3. I concetti; l'apparenza, la parvenza e l'inganno

Se da una parte i sensi costituiscono il fondamento di ogni conoscenza, dall'altra c'è da rilevare come non ogni conoscenza tragga origine da essi; infatti, se da una parte, secondo la materia, nell'intelletto non vi è nulla che prima non sia passato nei sensi, dall'altra, secondo la forma, si danno conoscenze intellettuali (ma non innate) che sono state «per nulla oggetto dei sensi»[80]. L'intelletto è quindi in grado (diversamente da quanto credeva Locke) di formare dei concetti indipendentemente dalla sensibilità, sebbene poi basi la sua attività sull'esperienza e sulla riflessione immediata, applicata alle impressioni che gli oggetti esercitano sui sensi (es. rapporto causa/effetto)[81]; il punto è che, per il Professor Kant, nel processo di conoscenza intervengono dei meccanismi e processi non rilevati dalla coscienza ('inconsci')[82]: «l'abitudine ci rende spedita questa riflessione, così che *non rileviamo* 83che stiamo riflettendo; e allora crediamo che ciò stia nell'intuizione sensibile». Ma le riflessioni sulle impressioni non sono impressioni; così come un non vedente può elaborare tramite l'intelletto una cognizione del concetto di luce senza 'sentire' la luce, analogamente possiamo separare la conoscenza dei sensi mediante l'intelletto dalla conoscenza attraverso le impressioni. «Ora, quando riteniamo impressioni le riflessioni sulla sensazione, incorriamo in un errore nel distinguere»[84].

Per Kant, poiché gli oggetti dei sensi ci inducono a giudicare, bisogna saper distinguere l'apparenza (fenomeno), la parvenza, l'illusione e l'inganno:

l'**apparenza-fenomeno** sta nei sensi;

la **parvenza**[85], che è attribuibile ai sensi, è l'occasione che induce a giudicare, dall'apparenza (es.: «il Sole sorge; il Sole tramonta»), ma non è ancora giudizio; dalla parvenza degli oggetti si origina l'illusione; un'illusione non è ancora inganno dei sensi ma non è altro che un giudizio prematuro che entrerà presto in contrasto con il successivo giudizio e quindi scoperto e confutato dall'intelletto;

l'**inganno** è prodotto dall'attività del giudicare: «sensu non fallunt» non perché «i sensi giudichino giusto, ma perché non giudicano affatto […] questo principio ci porta altresì a risalire oltre la causa degli errori. I concetti universali non traggono origine dai sensi ma dall'intelletto». Dai sensi, che non possono essere affetti dalla negazione (infatti io non posso 'sentire' di 'non sentire') traggono origine solo i giudizi singoli[86]. Verità ed errore, ribadirà Kant nella *Dialettica Trascendentale*, si rinvengono solamente nel giudizio, ovvero nella relazione dell'oggetto con il nostro intelletto; dunque, né i sensi di per sé stessi — che non producono giudizi — né il nostro intelletto preso isolatamente — che agisce secondo regole — sono soggetti ad errore il quale è prodotto, invece, da un *inavvertito*[87] influsso della sensibilità che si frammischia all'attività dell'intelletto facendolo deviare.[88]

3.4.4. La facoltà cognitiva superiore: facoltà intellettiva

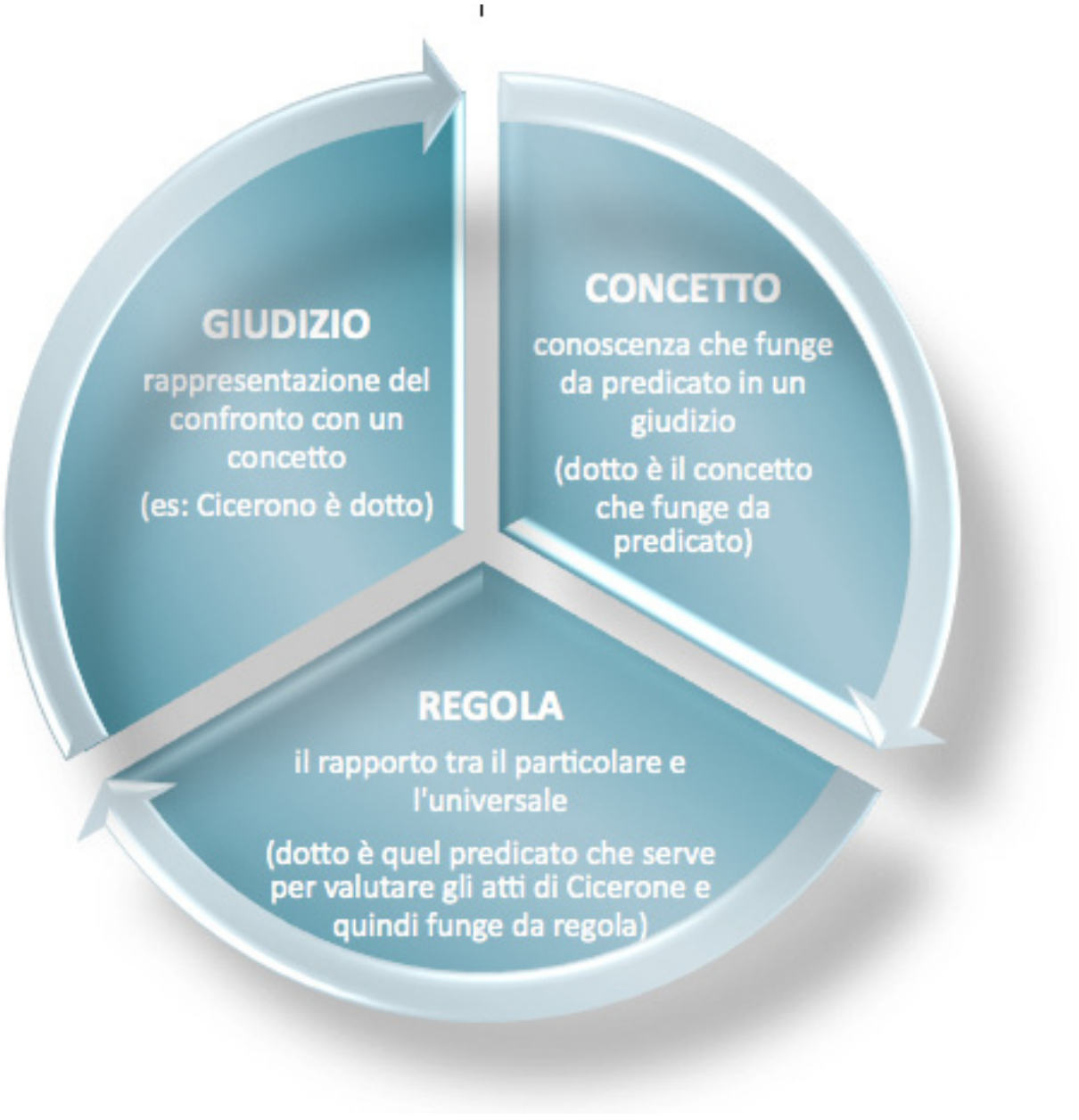
Ricordando che l'intelletto non va oltre i limiti dei sensi, bensì certamente fino al *limite,* e quest'ultimo è Dio e l'altro mondo, e che la capacità figurante è ciò che sta tra sensibilità ed intelletto — «degli oggetti dell'intuizione noi abbiamo cognizioni per mezzo della capacità figurante, la quale sta fra l'intelletto e la sensibilità»[89] —, il Professor Kant avvia l'analisi sull'intelletto contrapponendolo dialetticamente alla sensibilità; infatti, se da una parte tutti gli oggetti *appaiono* in rapporto allo *spazio* e al *tempo,* dall'altra essi sono *pensati* solo in quanto sottostanno a *regole*.

INTELLETTO	SENSIBILITÀ
➢ è caratterizzato dalla spontaneità ➢ è facoltà di riflessione ➢ è la facoltà dei concetti ➢ è la facoltà delle regole ➢ riguarda ciò che è oggettivo ➢ conosce le cose non come esse ci appaiono ma mediante l'attività riflessiva e discorsiva (mai per intuizione)	➢ è caratterizzata dalla passività ➢ è la facoltà dell'intuizione ➢ ha solo forme originarie ➢ è facoltà di percezione ➢ riguarda le cose ➢ consoce solo come le cose ci appaiono e non come esse sono nella realtà

Massima dell'intelletto è: « tutto ciò che accade, accade secondo regole, e tutte le conoscenze sottostanno a una regola»; di conseguenza, là dove è impossibile una regola è contrario all'intelletto. Ma cosa sono queste regole? Esse sono quelle **costanti che sono elaborate**

dalla capacità figurante quando lavora in *abstracto* (es. il concetto di sostanza) e le rapporta dialetticamente al divenire del molteplice (es. il concetto di accidente), producendo così le 'categorie' dell'intelletto, altrimenti dette 'concetti puri' dell'intelletto o 'connotati universali'. In tal senso possiamo definire l'intelletto quale facoltà delle regole e facoltà dei concetti; e poiché dai concetti si sviluppano i giudizi possiamo allora definire l'intelletto anche come facoltà dei giudizi;[90] e «queste tre definizioni sono tutt'una; concetto è infatti una conoscenza che possa fungere da predicato in un giudizio possibile. Ma un giudizio è una rappresentazione del confronto col connotato universale, e un concetto è un connotato universale. Ma il giudizio è altresì sempre una regola, poiché una regola dà il rapporto tra il particolare e l'universale […] quindi le tre definizioni concorrono in una, Possiamo anche dire che l'intelletto è la facoltà delle conoscenze universali»[91]

Facoltà cognitiva superiore o intelletto



L'intelletto (umano) dunque consoce le cose quali esse sono attraverso concetti e riflessioni e dunque discorsivamente e non per intuizione (questa è proprio e solo di un *intelletto mistico*). Quando questi concetti sono concetti puri dell'intelletto, allora questi sono concetti trascendentali, quando invece i concetti si applicano ai fenomeni , essi si definiscono empirici e l'uso dell'intelletto in questo caso viene anch'esso definito empirico: *uso empirico dell'intelletto*.[92]

Ora, di questo intelletto però noi possiamo avere anche un uso *a priori*, ed in questo caso l'intelletto viene definito *ragione* (la quale è il principio a priori della regola): «intelletto e ragione sono quindi distinti solo nel riguardo all'uso empirico e puro. Ma fra i due abbiamo anche una facoltà intermedia» che è la facoltà del giudizio, che è quella facoltà di «sussumere sotto un giudizio universale e sotto una regola universale» e

l'intelletto è la facoltà di conoscere il particolare muovendo dall'universale;

la facoltà di giudizio è quella di conoscere l'universale muovendo dal particolare;

la ragione quella di conoscere l'universale a priori (cioè senza mai far ricorso all'esperienza) e di raccogliere le regole dai molteplici fenomeni (come per esempio «tutto ciò che è contingente deve avere necessariamente una causa»).[93] Anche la ragione si può distinguere a seconda che il suo uso si *puro* (è quello che non si riferisce a oggetti dei sensi) o *empirico* (si ha invece quando si conosce a priori qualcosa che trova conferma a posteriori, come la conoscenze della fisica sperimentale).

Per quanto riguarda poi l'ampiezza dell'intelletto, Kant (riprendendo, a parere di chi scrive, riflessioni di spinoziana memoria) considera che fondamentali sono tanto la facoltà dei concetti (facoltà del discernimento: ovvero, facoltà di sapere se un dato caso rientra in una determinata regola, da distinguersi dall' 'intelletto in concreto' che è invece la facoltà di ricordare la regola universale — ma non sa discernere se il caso rientra nella regola — e si applica ai casi empirici della vita) che la capacità di connessione di concetti universali e casi particolari.[94]

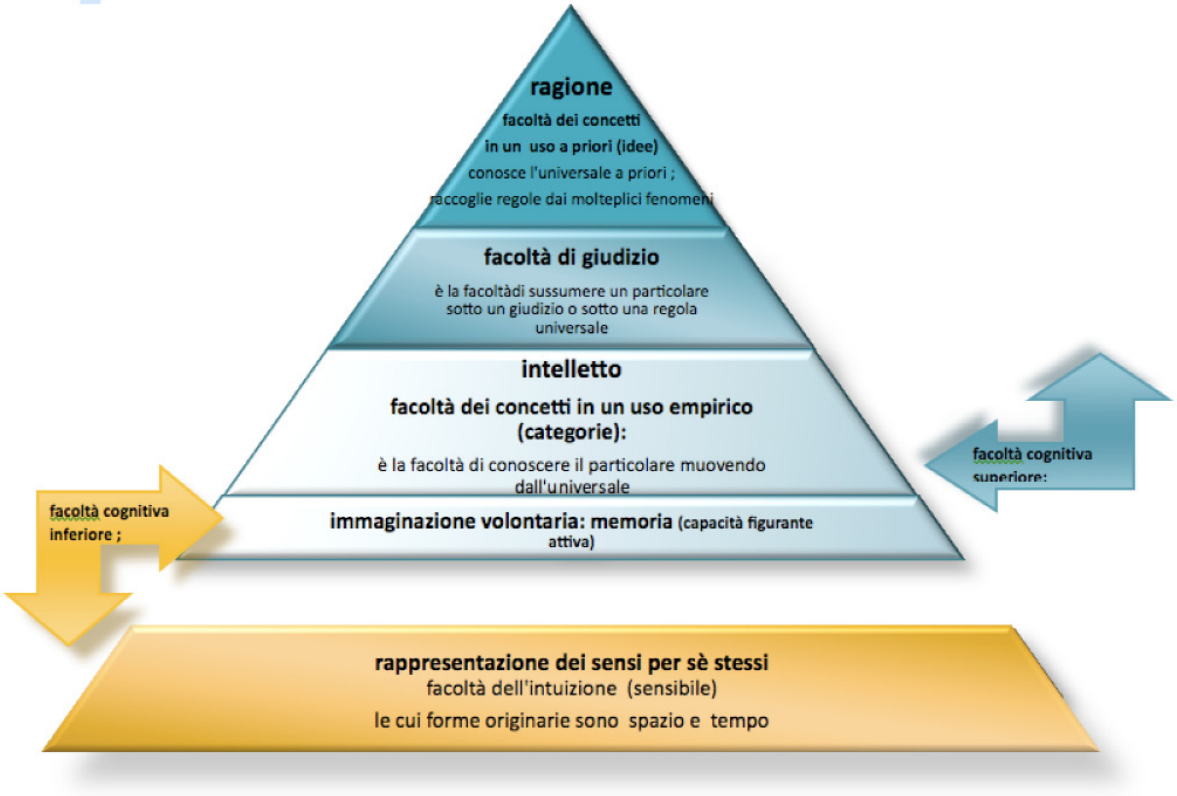
Tutte le suddette facoltà (intelletto, giudizio e ragione), possono distinguersi in sane — quando attraverso l'esperienza si può fare la prova della *giustezza* delle diverse facoltà cognitive — e insegnate (o speculative) — quando si esula dall'esperienza e la facoltà di giudizio ricorre a principi universali.

Alla facoltà cognitiva superiore inoltre appartengono anche l'*ingegno* e l'*acume*, che sono le due facoltà con cui si confrontano le rappresentazioni, secondo la concordanza nel primo caso — cioè quando riconosco se qualcosa è sussunto o meno sotto un determinato concetto universale — e con cui ampliamo le nostre conoscenze, oppure secondo discordanze nel secondo caso con cui invece si distinguono le cose dalle altre, dicendo che esse non sono un certo qualche cosa.[95]

3.5. La seconda facoltà dell'anima: piacere e dispiacere

La facoltà del piacere/dispiacere — che distingue le cose secondo il gradimento o il disagio — si costituisce, spiega Kant, attraverso il rapporto dell'oggetto con il nostro sentimento dell'agire e determina pertanto la promozione della vita oppure il suo impedimento. Essa si distingue nettamente dalla facoltà cognitiva anche se poi la presuppone come *conditio sine qua non*; ogni piacere e dispiacere, sottolinea infatti Kant, presuppone necessariamente — *ignoti nulla cupido* e *ignoti nulla complatentia* — la conoscenza dell'oggetto ; dunque, diversamente dalla facoltà cognitiva («conoscerei la figura rotonda del cerchio anche se il cerchio non fosse rappresentato […] quando Euclide parla del cerchio, non lo descrive come bello, bensì dice che cosa esso è in sè»), presuppone necessariamente la rappresentazione dell'oggetto la quale produce gradimento

o disagio. In quanto tale la facoltà del piacere e dispiacere non è una facoltà che è riferita solamente agli oggetti, ma si riferisce anche alla natura del soggetto, perché «quando parlo dell'oggetto in quanto bello o brutto, piacevole o dispiacevole, non conosco l'oggetto in sé quale esso sia, ma così come esso mi affetta».Tale facoltà, dunque, non compete all'oggetto in quanto tale ma ad una facoltà particolare insita negli esseri umani, attraverso la quale essi distinguono le cose secondo le modalità con cui sono affetti, cioè rispetto al *come* la rappresentazione dell'oggetto produce una impressione nella soggettività. È evidente dunque che i predicati di detta facoltà non appartengano agli oggetti in sé ma esclusivamente al *rapporto* che essi intrattengono con il soggetto da essi affetto: nel piacere e dispiacere quindi «la faccenda non dipende dall'oggetto, ma dal *come* l'oggetto affetta l'animo».



Le rappresentazioni sono degli oggetti o dei soggetti, ovvero dell'intera capacità vitale di un soggetto che può accogliere nel proprio intimo una rappresentazione (piacere) oppure escluderla (dispiacere). Due sono quindi le possibili *perfezioni*: quella logica — che si ha «quando la mia conoscenza si accorda con l'oggetto»— e quella estetica — che si ha quando «la mia conoscenza armonizza con il soggetto» — e poiché noi «abbiamo un principio interno per come agire in base a rappresentazioni, e questo principio è la vita» — la quale è «il principio interno della vita da sé» — il piacere e il dispiacere devono intendersi come «facoltà della concordanza o del contrasto del principio della vita nei confronti di certe rappresentazioni o impressioni degli oggetti». Attraverso il piacere dunque si dispiega l'agire mentre il dispiacere produce impedimento; «il piacere consiste dunque nell'appetire, il dispiacere nell'aborrire»[96]. Ora, poiché la vita ha tre aspetti, *animale, umano* e *spirituale*, si avranno tre tipi di piacere: 1. **il *piacere animale,*** «che riguarda il sentire privato del singolo individuo»; 2. **il *piacere umano,*** « che è il sentimento secondo il senso comune, mediante la facoltà del giudizio sensibile; si tratta di qualcosa di intermedio che

si prova con l'idea [*Idee*] movendo dalla sensibilità»; 3. il ***piacere spirituale,*** che «ha a che fare anch'esso con l'idea e si prova muovendo da puri concetti dell'intelletto». Orbene, poiché «la liberà è il sommo grado dell'agire e del vivere», dovremo anche dire che ciò che coincide con il grado sommo della libertà — e dunque con il vivere spirituale — è (4.) **il *piacere intellettuale***; tale piacere però *esiste solo nella morale,* la quale è il concordare della libertà con sé stessi: ciò che «*concorda con la libertà, s'intona con la vita intera. E ciò che si intona con la vita intera piace*», seppure tale piacere è un piacere riflettente in quanto lo proviamo con la riflessione e proprio per questo non dà diletto ma in compenso dà plauso[97].

Orbene, poiché qualcosa può essere l'oggetto del piacere/dispiacere secondo (a) la sensazione — ovvero secondo l'individuale con l'intuizione — oppure (b) secondo la facoltà di giudizio sensibile — ovvero secondo l'universale con i concetti dell'intelletto—, si dirà nel primo caso che si prova diletto e l'oggetto è considerato piacevole, mentre nel secondo che si prova piacere e l'oggetto è bello (o buono quando approvato dai concetti dell'intelletto) e ciò che distingue il piacevole e lo spiacevole è il sentimento (sensazione privata del soggetto), mente ciò che distingue il bello e il brutto è il gusto (che è una regola comune e di carattere empirico del sentire); il gusto è quando la sensazione privata dell'uno concorda con quella degli altri, e da questa concordanza si ottiene un sentire comunitario; il gusto in sintesi è il piacere/dispiacere in comunanza con altri; è il 'piacere pubblico' che in quanto non più semplicemente privato si chiama bello/brutto, mentre ciò che distingue il male e il bene è la ragione (in quanto è con l'intelletto che giudichiamo un oggetto buono *in sé* e non in altro)[98].

Quadro sintetico della facoltà del piacere/dispiacere[99]

3.6. La terza facoltà dell'anima: l'appetizione

La facoltà appetitiva è la stessa facoltà del piacere o dispiacere di determinate azioni che, in quanto conformi alla vita e alla sua promozione o difformi ad essa e quindi alla sua repressione, determinano l'appetire o l'aborrire. L'appetire si distingue in:

(a) meccanico (prodotto da una forza esterna),

(b) pratico (o animale; la forza agente è determinata sulla forza di un principio interno. quindi attivo),

(c) appetire passivo/inattivo (o desiderio, prodotto senza valutare se sia adeguato alla produzione della rappresentazione).

Facoltà appetitiva

L'appetire passivo, cioè senza agire (appetito inattivo) viene definito "struggimento nostalgico";

l'appetire attivo (sia come azione reale che come facoltà di omettere di agire, secondo il gradimento o il disagio prodotto da un oggetto) viene invece definito 'appetire pratico'. L'appetire attivo e vigoroso che ha il potere di costruire, attraverso cause impulsive, la rappresentazione dell'oggetto appetito è il libero arbitrio. Le cause impulsive possono essere:

intellettuali; in questo caso detti ***motivi*** (ovvero rappresentazioni del gradire o sgradire dipendenti dal modo in cui noi conosciamo gli oggetti per concetti attraverso l'intelletto — e per questo *ragioni motrici*);

oppure, **sensibili**; in questo caso vengono dette ***stimoli*** (e per questo *cause motrici*, *impulsi*, cioè sono rappresentazioni del gradire o sgradire dipendenti dal modo in cui noi siamo affetti dagli oggetti). Gli stimoli,

quando conformi alle rappresentazioni oscure, vengono detti *istinti*,

mentre per ciò che concerne il loro grado di intensità con cui si delimita la nostra libertà vengono definiti *affetti* — che ci affettano e riguardano il sentimento che impedisce la libertà — o *passioni* — che ci travolgono e sopraffanno la libertà — .

Gli stimoli possono avere

una *vis necessitans*, che è propria degli animali — il cui arbitrio verrà per questo necessitato e detto *brutum* — , o una *vis impellens* che invece è propria degli esseri umani — il cui *arbitrium*, in quanto non necessitato, è detto *liberum* (gli unici esseri che sono privi di libero arbitrio sono gli infanti, i folli) —. Entrambi gli arbitri si distinguono a loro volta dall'*arbitrio intellectuale* o trascendentale che è quell'arbitrio che non è affatto affettato o impulso da stimoli ma solo determinato da motivi, ovvero dai moventi dell'intelletto. Il libero arbitrio da nulla può essere costretto: «egli le può soffrire tutte e nondimeno persistere nel proprio volere […] in quanto e finché agisce secondo motivi dell'intelletto, il libero arbitrio è la libertà, la quale è buona sotto ogni riguardo. Questa è la libertà assoluta, cioè la libertà morale».

Per ciò che concerne il contrasto tra sensibilità e intellettualità, ovvero tra impulsi e motivi c'è da dire che «quanto maggior forza l'uomo ha di reprimere l'arbitrio inferiore mediante l'arbitrio superiore, tanto più è libero» e la virtù è quando, dopo aver represso l'arbitrio inferiore con quello superiore si costringe sé stessi secondo le regole della moralità. E quando «la conoscenza dell'intelletto abbia forza sufficiente per muovere il soggetto all'azione *semplicemente perché* l'azione è in sé buona, tale forza motrice è un movente che noi chiamiamo anche *il sentimento morale*», con

cui si intende che noi compiamo il bene attraverso un sentimento che è il piacere, ma non inteso nel senso che il bene affetta i nostri sensi quanto piuttosto sentiamo piacere nel bene[100].

4. 'Lezioni di metafisica' II; La Psychologia razionale

Se da una parte il concetto dell'*anima* (l'Io inteso come intelligenza in sé in *commercium* con il corpo) è un concetto che noi traiamo dell'esperienza, dall'altra, la sua conoscenza, in quanto acquisita attraverso i concetti a priori della ragione pura, è una *conoscenza metafisica;*[101] ciò porta Kant a indirizzare la sua analisi a considerazioni generali riguardo *l'origine*, *la condizione futura* e *la sopravvivenza* dell'anima, attraverso tre punti di vista che sono quelli di considerare l'anima 1. absolute, 2. in confronto con altre cose in generale, 3. nel commercium con il corpo[102].

(A) **L'anima semplicemente in sé e per sé stessa —** *absolute* **—**; l'analisi, basandosi su concetti esclusivamente puri della ragione, ovvero su concetti trascendentali dell'ontologia, è una analisi di carattere trascendentale. Dell'anima noi non possiamo conoscere «a priori nulla di più di quanto l'Io ci fa conoscere»;[103] infatti, «il concetto dell'anima noi lo otteniamo solo attraverso l'Io, e dunque mediante l'intuizione interna del senso interno, in quanto io sono cosciente di tutti i miei pensieri, [e sono cosciente] che quindi posso parlare di me come di una condizione del senso interno»[104]. Per il Professore delle *Lezioni,* dell'anima noi consociamo che:

(a) «essa è una sostanza; ovvero io sono una sostanza»[105]; e questo nel senso proprio che Aristotele attribuisce alla sostanza nelle Categorie, ovvero come soggetto ultimo, non predicabile, di tutti i predicati possibili; l'Io è il vero *substratum* di ogni esperienza e su questo si annunciano i suoi predicati trascendentali;

(b) «l'anima è *semplice, vale a dire l'io significa un concetto semplice*»[106]; l'"Io penso" non esprime una pluralità di esseri aventi ciascuno una rappresentazione, che poi nel loro insieme possano generare una unica rappresentazione intera e totale, ma è soggetto unico di tutte le parti da essa rappresentate[107];

(c) «l'anima è una *singola anima individuale* (l'unitas, l'unità dell'anima), vale a dire *la mia coscienza è la coscienza di una singola sostanza*. Io non sono cosciente di più sostanze di me»[108];

(d) l'anima è *simpliciter spontanea agens*[109]; se nella psicologia empirica, come abbiamo visto, possedeva una libertà pratica (ovvero una indipendenza dell'arbitrio dalle necessitazioni degli stimoli), qui possiamo affermare che essa ha anche una libertà trascendentale, ovvero spontaneità assoluta (cioè senza condizioni, altrimenti avrebbe solo una spontaneità *secundum quid*), per cui essa agisce da sé sola «sulla base del *principio interno* secondo il libero arbitrio», senza alcuna determinazione da parte di una causa ed ha per questo una spontaneità *simpliciter talis*; «*io* sono un principio — dice Kant— e non un principatum; io sono cosciente delle determinazioni e degli atti; e un siffatto soggetto, cosciente delle proprie determinazioni e dei propri atti, ha una libertas assoluta. Con ciò che il soggetto ha una libertas assoluta perché né è cosciente, si prova che esso non è subjectum patiens, ma agens» . Il problema però nasce quando l'intelletto nella speculazione si domanda come possa un *ens derivatum* compiere *actus originarii*; tale problema in realtà dipende dallo stesso intelletto, «*poiché noi non possiamo mai cogliere concettualmente l'inizio*, bensì soltanto ciò che accade nella serie delle cause e degli effetti. L'inizio invece è il limite della serie, e la libertà non fa che apportare nuovi tagli verso un nuovo inizio; per questo è difficile scorgere ciò. Ma dal fatto che non si possa scorgere la possibilità di una tale libertà, non consegue che, siccome noi non la scorgiamo, neppure possa darsi libertà […] *e dove*

non possiamo procedere oltre, noi facciamo bene a fermarci […] Ciò costituisce un motivo per scorgere i limiti dell'intelletto, non per negare la cosa».[110]

(B) **L'anima in confronto con le altre cose in generale**; ora, dell'anima si ha coscienza attraverso il proprio senso interno, dunque essa e tutte le sue azioni — il pensare, il volere, il piacere/dispiacere — è oggetto del solo senso interno e non di quello esterno il quale percepisce, attraverso il principio dell'impenetrabilità, le cose materiali disposte nello spazio; dal che si può dedurre, seppur non con assoluta certezza ma per quel tanto che possiamo conoscere, che l'anima, in quanto oggetto del senso interno, è invece immateriale. L'immaterialità dell'anima è quindi desunta dalla sua stessa natura (ovvero perché oggetto del senso interno — e non come voleva Wolff — dalla sua semplicità, poiché anche la più piccola e semplice particella può pur sempre essere materiale) e per via negativa in quanto «*tutte le qualità e tutti gli atti dell'anima sono inconoscibili muovendo dalla materialità*» e perché tutto ciò che è materiale e quindi non semplice ma composto, implica sempre una divisibilità all'infinito. Il concetto dunque di immaterialità lo si ricava proprio dall'Io, in quanto oggetto del senso interno che mi fa pertanto escludere la materialità[111].

Dunque — ricapitola e sintetizza Kant — «il corso, che abbiamo preso nello studio dell'anima è questo: abbiamo mostrato che l'anima è una sostanza; una sostanza semplice e agente liberamente; una sostanza immateriale. Ora emerge la domanda: *l'anima è anche spirito?*». Per spirito (*Geist*) si intende non solo una entità semplice e dunque immateriale separata da ogni materia ma anche capace di pensare sé stessa. Orbene, noi abbiamo già detto che per anima si intende l'intelligenza non più considerata in sé stessa ma in collegamento al corpo con cui costituisce l'essere vivente; l'anima dunque, non è solo sostanza pensante (semplice e incorporea) ma è sintesi tra l'intelligenza e il corpo i quali qualora disgiunti fanno venire meno il concetto di anima.

Dato dunque un distinguo tra anima e spirito, la successiva domanda che si pone è se in qualche modo l'anima possa essere anche spirito, cioè in grado di pensare vivere e perdurare anche separatamente dal corpo, ovvero senza comunanza reciproca con il corpo[112]. All'uopo è dunque importante compiere l'ulteriore distinguo tra: *de anima bruti* — la cui comunanza dipende dai corpi —, *de anima humana* — la quale sta in comunanza con il corpo ma è indipendente in quanto è capace di vivere e pensare, come uno spirito, senza il corpo — e *de spiritu* — totalmente indipendente dalla dimensione corporea.

Gli animali (diversamente da come voleva Cartesio) *non sono semplici macchine* o solo materia, intesa come estensione impenetrabile ed inerte (ovvero senza principio interno dell'agire) ma hanno un'anima intesa, appunto, come principio del vivere e dell'agire. Orbene, presupponendo un confronto a priori (e dunque fuori dalla nostra esperienza) tra l'anima degli animali e quella degli umani, possiamo ipotizzare che i primi, diversamente dai secondi, siano dotati del solo senso esterno e quindi (poiché privi del senso interno) privi di tutte quelle rappresentazioni che si fondano su tale senso, primo tra tutti il concetto di Io; di conseguenza non avranno né intelletto né ragione la cui attività dipende in primo luogo proprio dalla coscienza che si ha di sé stessi[113]. «La coscienza di sé stessi, il concetto dell'Io, in esseri privi di senso interno non ha luogo; quindi nessun animale irragionevole può pensare: "Io sono[114]; da ciò consegue la differenza che degli esseri dotati di un simile concetto dell'Io posseggono una *personalità*».[115] Agli animali però è possibile «attribuire un analogon rationis costituito da nessi di rappresentazioni secondo le leggi della sensibilità, dai quali conseguono i medesimi effetti che dalla connessione per concetti. Gli animali quindi non si differenziano dall'anima umana secondo il grado, ma secondo la specie.»[116]

Procedendo e presupponendo un ulteriore confronto a priori, questa volta tra gli esseri umani e esseri a loro superiori, come appunto gli spiriti, possiamo ipotizzare che quest'ultimi siano

dotati solamente di senso interno e dunque privi di senso esterno e di qualsiasi riferimento alla materia: ovvero, esseri immateriali e dotati di coscienza di sé stessi: «un essere pensate immateriale, dotato di coscienza (e da ciò, dunque, già consegue che si tratta di un essere ragionevole), è uno spirito».[117] E per spirito (da distinguersi rispetto all'essere spirituale che è quell'essere che, pur essendo unito al corpo, può vivere pensare e volere anche quando separato dal suo corpo) si intende quell'essere che pur essendo realmente separato dal corpo può tuttavia pensare e volere ma, in quanto non presente nello spazio, non può essere oggetto del nostro senso esterno ; per questo né possiamo affermare né negare nulla a proposito in quanto *l'esperienza non ci può assolutamente informare* a proposito[118].

(C) **L'anima nel nesso con le altre cose**. Il motivo per cui risulta difficile comprendere il *commercium* tra il soggetto pensante e il suo corpo è il fatto che il corpo e i suoi movimenti sono oggetto del senso esterno mentre l'anima e le sue azioni (pensare e volere) sono oggetti del senso interno; «con la ragione noi non possiamo scorgere il determinarsi reciproco di pensiero, volontà e movimento. *Ma l'impossibilità di scorgere una cosa simile con la ragione non prova affatto l'impossibilità interna della cosa stessa* »[119]; nessun sistema esplicativo potrà mai essere in grado di poter spiegare, a dispetto della loro incommensurabile differenza di natura e 'posizione', il naturale *commercium* tra anima e corpo; se infatti l'uno è oggetto del senso esterno e si trova in un luogo ben preciso nello spazio, l'atra, l'anima, è oggetto del senso interno è nel corpo seppur non ne occupa un luogo preciso; e sebbene l'anima presieda la sensazione che si sviluppa e si dirama attraverso il sistema nervoso, il quale trova il suo principio organizzatore nel cervello, «ceppo di tutti i nervi», **non per questo il cervello è la sede dell'anima**. Non essendo infatti l'anima oggetto del senso esterno essa non può risiedere in alcuno spazio anche se poi invece è capace di agire nello spazio; quindi possiamo dire che, in quanto l'anima è un *a-topon*, l'anima è nel corpo solo per analogia nello stesso modo in cui possiamo dire che Dio è in una chiesa. L'anima non è dunque in un luogo del corpo anche se è stretta in un *commercium* con esso, ed il commercium dell'anima con il corpo è proprio ciò che noi intendiamo per vita dell'essere vivente, il cui inizio viene definito nascita e la cui fine viene definita morte; la vita di un essere vivente è dunque la *durata* del *commercium* tra anima e corpo e non la vita dell'anima o la vita del corpo[120]:

nascita, vita e morte sono dunque solo *condizioni* [stati, situazioni] dell'anima; l'anima infatti è una sostanza semplice; dunque non può essere generata quando si genera il corpo, né esser dissolta quando il corpo si dissolve; *poiché il corpo è solo la forma dell'anima.* L'inizio, ossia la nascita dell'uomo, è dunque solo l'inizio del commercium, ovvero la mutata condizione dell'anima; e la fine, ossia la morte dell'uomo, è solo la fine del commercium, ovvero ancora la mutata condizione dell'anima […] ma una condizione *presuppone già un esistere*; poiché l'inizio non è condizione, e la nascita è invece una condizione dell'anima, dunque non l'inizio dell'anima.[121]

E dall'esistenza dell'anima prima dell'inizio della vita di un essere vivente si può inferire una vita dell'anima anche dopo la fine del *commercium* con il proprio corpo; qualora invece essa fosse nata con il corpo allora di contro avremmo potuto inferire che anch'essa sarebbe finita con il corpo.

Ma quali erano le condizioni dell'anima prima dell'inizio del suo *commercium* con il corpo? La condizione dell'anima prima della nascita di un essere vivente è sostanzialmente **l'essere priva della propria capacità di coscienza di sé e del mondo**, ovvero non capace di esercitare a pieno tutto le sue facoltà le quali appunto si attualizzano soltanto in connessione con il corpo.

La prova più attendibile della dimostrazione dell'immortalità dell'anima — definita *trascendentale* — è quella desunta dalla natura dell'anima e dal concetto della cosa stessa e si fonda sul fatto che la vita non è altro che una facoltà di agire sulla base di un principio *interno*, ovvero sulla spontaneità dell'anima che anche dopo la separazione dal corpo — che di per sé è materia che

l'anima vivifica e nel quale e attraverso il quale l'anima agisce — continua a compiere gli stessi *actus* del vivere.[122]

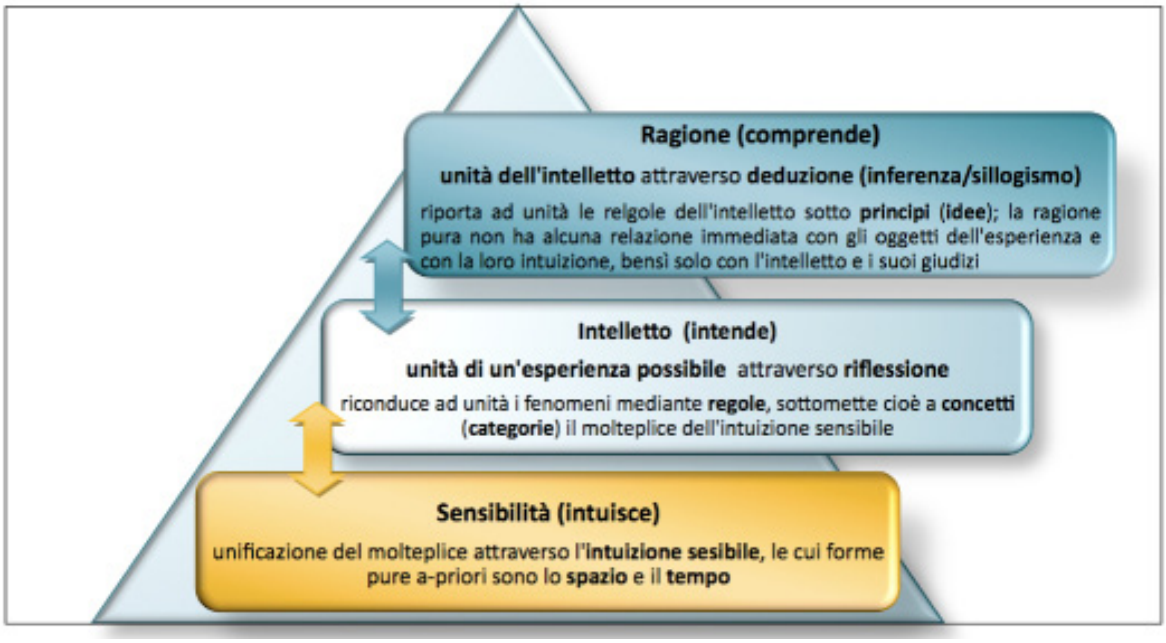
Finché l'uomo vive, l'anima deve poter produrre tutte le rappresentazioni sensibili attraverso il cervello, quasi fossero tracciate su una tavola. A un'anima chiusa nel corpo accade come ad un uomo agganciato ad un *carro*[123]. Se questo uomo si muove, deve muoversi anche il carro. Ma nessuno affermerebbe che il moto provenga dal carro; parimenti gli atti non provengono dal corpo, ma dall'anima. Finché l'uomo è al carro, quest'ultimo è la condizione del suo movimento. Se ne viene sciolto egli si potrà muovere più facilmente; questo dunque era un impedimento al suo muoversi. […] essendo materia senza vita, il corpo è impedimento del vivere. Ma finché l'anima è legata al corpo, deve sopportare tale impedimento e cercare in ogni modo di alleggerirsi. Ma quando il corpo cessa del tutto, l'anima è sciolta dal proprio impedimento e solo ora inizia a vivere bene. La morte dunque non è allentamento assoluto della vita, ma una liberazione da quanto ostacola una vita perfetta. […] Questa è l'unica dimostrazione che si possa dare a priori, desunta da quella conoscenza e dal quella natura dell'anima che cogliamo a priori[124].

Si pone dunque la domanda di quali siano invece le condizioni dell'anima *al di là del limite della vita*; orbene, poiché i confini della nostra ragione si estendono *fino a quel limite* è dunque evidente che possiamo ipotizzare solo delle congetture basandosi su quelle che sono le caratteristiche proprie dell'anima in *commercium* con il proprio corpo, ovvero, la facoltà di agire e di percepire, prima tra tutti la percezione del proprio Io (autocoscienza). Orbene, giacché il corpo non è principio di vita dobbiamo quindi presupporre che la vita e la percezione dell'anima non dipendano dal corpo che poco ha a che fare con il senso interno, dalla quale dipendono l'identità e la coscienza di sé. Si può dunque ipotizzare che l'anima prosegua una vita del tutto spirituale, nella quale abbandonato il proprio corpo non ne assuma affatto un altro trasfigurato (per intraprendere appunto una vita *pienamente spirituale*); per cui non occupando alcun luogo non è da collocarsi in alcun punto del mondo fisico ma *nel mondo spirituale,* cioè in una *comunione* con altri spiriti della medesima natura (solo in questo senso si può evocare l'inferno e il paradiso, intendendo con il primo una comunione di anima malvagie e con il secondo una comunione di anime sante) capaci appunto di vivere in *un altro mondo* distinto dal mondo fisico non per un mutamento di collocazione spaziale ma per mutamento di intuizione che passa da una condizione sensibile (determinata appunto dal *commercium*) a una condizione puramente spirituale. L'altro mondo dunque non è un altro luogo ma è *un altro genere* di intuizione[125]: «poiché mediante il corpo l'anima ha una intuizione sensibile del mondo fisico, allorquando essa sarà disciolta dall'intuizione sensibile del corpo, avrà un'*intuizione spirituale*, e questo è l'altro mondo»[126] e attraverso il quale si avrà «una intuizione spirituale dell'universo, del Tutto»[127].

Quindi neppure lo stato di beatitudine, ossia il paradiso, né quello di miseria, ossia dell'inferno — che l'altro mondo comprende in sé entrambi — vanno cercati affatto in questo mondo sensibile; ma se qui sono stato un uomo retto, e dopo la morte ottengo un'intuizione spirituale del Tutto, e entro nella comunione di siffatti esseri, appunto, buoni e retti, allora io sono nel paradiso. Se invece, a seconda della mia condotta, ottengo un'intuizione spirituale di esseri tali il cui volere contrasta con ogni regola della moralità, e se finisco in una simile comunanza, allora io sono all'inferno. Per la verità, questa opinione sull'altro mondo non si può dimostrare, ma è un'ipotesi necessaria della ragione, opponibile a chi sia contrario[128].

5. L'anima nella dialettica trascendentale

La ragione



«Ogni nostra conoscenza comincia dai sensi, di qui muove verso l'intelletto e si conclude nella ragione, al di sopra della quale non si incontra nulla di più elevato in noi per elaborare la materia dell'intuizione e per sussumerla sotto la suprema unità del pensiero»[129]. Orbene, se da una parte l'intelletto si definisce quale facoltà delle regole dall'altra la ragione può dirsi la facoltà dei principi; se l'intelletto riconduce ad unità i fenomeni mediante regole la ragione invece riporta ad unità le regole dell'intelletto sotto principi; di conseguenza l'unità della ragione, che non si rivolge mai direttamente agli oggetti di esperienza, è di altra specie rispetto all'unità operata dall'intelletto[130].

La nostra conoscenza si sviluppa in parte attraverso percezione immediata (intuizione sensibile) ed in parte attraverso deduzione (inferenza); per esempio, che in un triangolo vi siano tre angoli è cosa conosciuta immediatamente; mentre il fatto che la somma di questi tre angoli sia uguale a quella di due angoli retti è cosa dedotta. Poiché la mente umana opera costantemente deduzioni, quest'ultime vengono considerate illusoriamente come percezioni immediate piuttosto che appunto processi inferenziali. Se da una parte le inferenze dell'intelletto sono inferenze immediate — cioè la conseguenza dedotta deriva immediatamente dalla proposizione che sta a fondamento (es.: tutti gli uomini sono mortali à nulla di ciò che è immortale è uomo) —, dall'altra le inferenze della ragione sono invece mediate — cioè, per ottenere la conseguenza conclusiva necessitano di un giudizio intermedio oltre alla proposizione che sta a fondamento (per dedurre che tutti i dotti sono mortali devo aggiungere alla proposizione che sta a fondamento "tutti gli uomini sono mortali" un'ulteriore giudizio: tutti i dotti sono uomini) —. L'inferenza di ragione viene anche detta sillogismo; dunque, la ragione produce una conoscenza del particolare nell'universale attraverso sillogismi. In ogni sillogismo per mezzo dell'intelletto penso appunto una regola (*maior*) — tutti gli uomini sono mortali —; per mezzo della facoltà del giudizio sussumo la conoscenza sotto quella determinata regola (*minor*) — tutti i dotti sono uomini — e infine de-

termino, per mezzo del predicato della regola, la mia conoscenza (*conclusio*) — tutti i dotti sono mortali — «e dunque determino a priori per mezzo della ragione»[131], la quale «cerca di ridurre la grande molteplicità della conoscenza dell'intelletto al minimo numero di principi (condizioni universali) e con ciò tenta di realizzare l'unità suprema della conoscenza»[132]. Il sillogismo altro non è che «un giudizio ottenuto mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale (la premessa maggiore)»[133]. E poiché la ragione cerca nel suo uso logico anche la condizione universale del proprio giudizio — ovvero la condizione della condizione, il principio supremo della ragione pura, e quindi il principio trascendente, in quanto supera i confini dell'esperienza e per questo si distingue in maniera netta da tutti i principi (immanenti) dell'intelletto che operano sulle possibilità dell'esperienza — essa tenderà a quell'incondizionato che rende possibile ogni conoscenza condizionata.[134]

Il compito che si propone Kant nella Dialettica trascendentale — partendo dalle «***sorgenti nascoste nel profondo dell'umana ragione***»[135] — è quello di

vedere se il principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni, o anche del pensiero circa le cose in generale) si estende sino all'incondizionato abbia o meno una sua correttezza oggettiva […] <e> vedere se questo bisogno della ragione non sia stato inteso per un equivoco, come un principio trascendentale della ragione pura, il quale postuli in modo molto precipitoso una tale compiutezza illimitata della serie delle condizioni negli oggetti stessi; e in questo caso poi cosa possa essersi infiltrato per via di fraintendimenti e di abbagli nei sillogismi la cui premessa maggiore è stata ricavata dalla ragione pura […], e che dall'esperienza risalgono alle sue condizioni.[136]

5.1. I concetti della ragione pura: le idee trascendentali

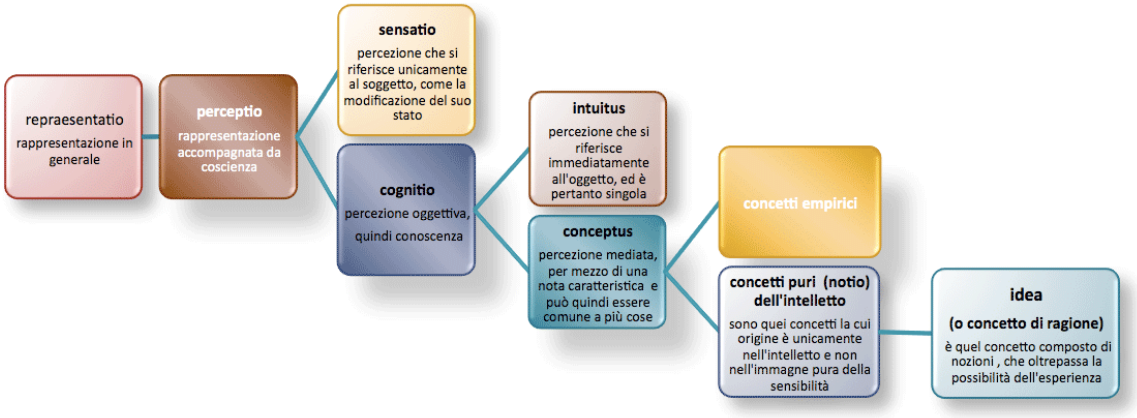
Da quanto sopra argomentato è dunque evidente che concetti della ragione pura sono ottenuti mediante deduzione e non mediante riflessione (come invece accade per i concetti dell'intelletto); i concetti di ragione non si lasciano dunque delimitare dall'esperienza che, sebbene rimanga sempre la base di partenza del processo inferenziale per risalire sino all'incondizionato, può fornirci solo parte della conoscenza. E se i concetti dell'intelletto (categorie) servono a intendere le percezioni sensibili, i concetti della ragione, se dedotti correttamente — e quindi oggettivamente validi e per questo definiti *conceptus ratiocinati* e quindi opposti ai concetti sofistici detti *conceptus ratiocinantes* ottenuti ingannevolmente — servono a comprendere[137].

Kant definisce quindi i concetti della ragione pura, con esplicito richiamo al *sublime filosofo* Platone — «il cui slancio spirituale nel risalire da una considerazione in termini di copia di ciò che è fisico nell'ordine cosmico sino alla connessione architettonica dello stesso ordine secondo fini, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita rispetto ed è degno di essere imitato»[138] — idee trascendentali:

Platone si è servito del termine idea in un modo tale che si vede chiaramente che con esso egli intendeva qualcosa che non soltanto non è mai derivato dai sensi, ma oltrepassa di gran lunga gli stessi concetti dell'intelletto — dei quali si occupò Aristotele —, giacché nell'esperienza non troverà mai nulla che le si adegui. Per Platone le idee sono gli archetipi delle cose stesse, e non soltanto le chiavi di accesso ad esperienze possibili, come sono le categorie. Secondo la sua opinione esse discendevano dalla ragione somma, da dove venivano partecipate alla ragione umana, la quale non si trova più nella sua condizione originaria, bensì deve richiamare con fatica attraverso la reminescenza (che si chiama filosofia) le antiche idee ormai oscurate. […] Platone ha notato molto bene

che la nostra capacità conoscitiva avverte un'esigenza assai più elevata che non quella di *compitare*[139] [*buchstabieren*] semplicemente i fenomeni conformemente all'unità sintetica per poterli leggere come esperienza, e ha osservato che la nostra ragione si eleva per sua natura a conoscenze, che vanno troppo al di là perché un qualsiasi oggetto offerto dall'esperienza possa mai essere loro adeguato, e che tuttavia tali conoscenze hanno una propria realtà e non sono in alcun modo mere chimere[140].

Per Kant, dunque, analogamente a Platone, l'idea è quel concetto — «composto di nozioni» — della ragione che trascende la possibilità di ogni esperienza e in riferimento al quale non si trova nell'esperienza nulla di adeguato[141]; l'idea pertanto non può essere affatto confusa con il concetto di rappresentazione in generale (*repraesentatio*). All'uopo, Kant illustra la successione graduale delle rappresentazioni[142] come di seguito rielaborata graficamente:



Come antecedentemente esposto, per Kant la funzione della ragione nel suo processo inferenziale consiste nel riportare un determinato predicato (es.: mortale) ad un determinato oggetto (es.: Caio) dopo aver pensato nella premessa maggiore quel predicato nella *quantità completa dell'estensione* possibile (*maior*: tutti gli uomini sono mortali à *minor* 'Caio è un uomo' à *conclusio*, 'Caio e mortale'), ovvero nella sua universalità (*universalitas)*, alla quale corrisponde «nella sintesi delle intuizioni, la totalità delle condizioni (*universitas*). [143]

Quindi il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato. […] Pertanto i concetti razionali puri nella totalità nella sintesi delle condizioni sono necessari — almeno come problemi — per prolungare dove possibile, l'unità dell'intelletto fino all'incondizionato, e sono fondati nella natura della ragione umana.[144]

La ragione si riserva soltanto l'unità assoluta nell'uso dei concetti dell'intelletto e cerca di condurre l'unità sintetica, la quale viene pensata nelle categorie, sino all'assolutamente incondizionato. Questa unità la si può chiamare pertanto unità razionale dei fenomeni, mentre quella che esprime la categoria la si può chiamare unità intellettuale. La ragione quindi si riferisce solo all'uso dell'intelletto […]. Pertanto l'uso oggettivo dei concetti puri della ragione è sempre trascendente, mentre quello dei concetti puri dell'intelletto, per sua natura, dev'essere sempre un uso immanente, limitandosi esso soltanto all'esperienza possibile.

Con il termine idea intendo un concetto necessario della ragione, al quale non può essere dato alcun oggetto corrispondente nei sensi. Dunque i concetti puri della ragione che abbiamo appena preso in esame sono idee trascendentali. […] Questi concetti non sono escogitati arbitrariamente, ma sono assegnati dalla natura stessa della ragione, e perciò si riferiscono in modo necessario all'intero uso dell'intelletto. Infine essi sono trascendenti e oltrepassano il confine di ogni esperienza, nella quale dunque non potrà mai presentarsi un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale.[145]

Dunque, lasciando da parte le idee pratiche e considerando la ragione solo dal suo uso speculativo, ovvero trascendentale, l' idea, in quanto oggetto dell'intelletto puro, è un concetto *maximun* che nel suo uso speculativo in qualche modo manca il suo proprio scopo perché, per quanto si approssimi ad un concetto, non potrà mai rappresentare questo oggetto *in concreto* in modo adeguato; ed è per questo che tale concetto, non raggiungendo l'oggetto, viene appunto detto essere *solo un'idea*. Nonostante ciò questi concetti trascendentali della ragione pura non sono affatto inutili, giacché se è pur vero che attraverso di essi non è possibile giungere a determinare alcun oggetto, dall'altra è pur vero che essi «possono servire all'intelletto sostanzialmente e inavvertitamente come canone per l'estensione e per la coerenza del suo uso». Grazie proprio a questo canone l'intelletto — che non amplia il suo contenuto rispetto a quanto conoscerebbe già attraverso i propri concetti — viene guidato meglio e più oltre nella conoscenza; infatti, poiché una regola ci dice una cosa valida universalmente sotto una determinata condizione, l'intelletto può poi considerare valido un caso particolare che implica quella condizione; l'intelletto così opera una serie di processi inferenziali i quali costituiscono una serie di condizioni.[146]

Dunque, abbiamo detto che l'idea è quel concetto della ragione che trascende la possibilità di ogni esperienza — ed essa stessa viene pensata *a priori*, prima dell'esperienza e in vista di essa» e non contiene nient'altro che «l'unità della riflessione circa i fenomeni»[147], ovvero la totalità delle condizioni per un determinato condizionato — e in riferimento al quale non si trova nell'esperienza nulla di adeguato; essa è dunque quel concetto maximun di una totalità incondizionata, di un'unità assoluta, a cui la ragione costantemente aspira. E poiché l'unità assoluta può essere pensata in relazione (1.) al soggetto, (2.) al molteplice dell'oggetto nel fenomeno, (3.) a tutte le cose in generale, e poiché i concetti della ragione pura (idee trascendentali) hanno a che fare con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale, ne segue che[148]:

tutte le idee trascendentali si possono ricondurre sotto tre classi, di cui la prima contiene l'unità assoluta (incondizionata) del soggetto pensante, la seconda contiene l'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno, la terza contiene l'unità assoluta delle condizioni di tutti gli oggetti del pensiero in generale.

Il soggetto pensante è l'oggetto della psicologia, l'insieme di tutti i fenomeni (il mondo) è l'oggetto della cosmologia, e la cosa che contiene la condizione suprema della possibilità di tutto ciò che può essere pensato (l'ente di tutti gli enti) è l'oggetto della teologia[149].

Kant conclude dunque che la ragione pura ci fornisce l'idea per le tre scienze[150], o dottrine trascendentali e a cui l'intelletto non potrebbe mai pervenire (anche nel caso in cui fosse strettamente connesso con il più elevato uso logico della ragione): (1.) dottrina trascendentale dell'anima — *psychologia rationalis* — (2.) dottrina trascendentale del mondo — *cosmologia rationalis* — (3.) conoscenza trascendentale di Dio — *theologia trascendentalis* —.[151]

E con ciò si Kant sostiene anche di aver raggiunto il suo scopo, ossia

abbiamo sottratto da questa posizione equivoca i concetti trascendentali della ragione — che solitamente nelle teorie dei filosofi vengono mescolati ad altri, senza essere opportunamente distinti almeno dai concetti dell'intelletto —, abbiamo stabilito la loro origine e con ciò anche il loro numero determinato[152] — che non può subire alcun aumento — e li abbiamo potuti rappresentare in una connessione sistematica, con la quale viene definito e delimitato un campo particolare della ragione pura.[153]

5.2. L'‘io penso' e I paralogismi della ragione pura

Orbene, poiché l'idea trascendentale è una necessità dell'attività della ragione pura e delle sue regole, è dunque evidente che l'oggetto di tale idea sia privo di un concetto dell'intelletto il quale invece necessariamente deve fare riferimento ad una esperienza possibile. Questo però non vuol dire che le idee trascendentali, ovvero i concetti puri della ragione, siano spoglie di una qualsiasi realtà perché la realtà dei concetti puri della ragione, sebbene non faccia riferimento alcuno all'esperienza possibile, comunque si fonda (realtà trascendentale) «sul fatto che siamo condotti a tali idee tramite un sillogismo necessario. Vi saranno dunque, dei sillogismi che non contengono alcuna premessa empirica e tramite i quali da qualcosa che consociamo possiamo inferire qualcosa d'altro, di cui comunque non abbiamo alcun concetto, e a cui noi ugualmente, per mezzo di una parvenza inevitabile, attribuiamo realtà oggettiva».[154] Di questi processi inferenziali — che vengono definiti da Kant inferenze raziocinanti (o sillogismi dialettici) e il cui fondamento non è né l'artificio né la casualità ma la necessità della ragione stessa e dai quali neppure «il più sapiente fra tutti gli uomini saprebbe liberarsi» — ne abbiamo tante specie quante sono le idee alle quali pervengono le loro conclusioni, di cui quella della prima specie — definita paralogismo trascendentale — conclude «dal concetto trascendentale del soggetto, che non contiene nulla di molteplice, all'assoluta unità di questo stesso soggetto, di cui in tal modo non ho alcun oggetto».[155] Per paralogismo trascendentale si intende quel paralogismo che ha «un fondamento trascendentale che ci porta ad inferire erroneamente secondo la forma»[156].

Orbene, rispetto alla lista generale dei concetti trascendentali prima indicati, Kant fa presente l'esigenza di considerarne un altro: «si tratta del concetto, o se si preferisce del giudizio 'Io penso'. Non è difficile vedere che esso è il veicolo di tutti i concetti in generale, quindi anche di quelli trascendentali e dunque viene sempre compreso tra questi ultimi, anch'esso come un concetto trascendentale, pur non avendo alcun titolo particolare, poiché serve soltanto a che ogni pensiero sia pensato come appartenente alla coscienza»;[157] ed esso è ciò che ci permette di

distinguere due specie di oggetti a partire dalla nostra capacità rappresentativa. *Io, in quanto pensato, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima.*[158] Ciò che è oggetto dei sensi esterni si chiama corpo. Pertanto *l'espressione 'io', in quanto essere pensante,*[159] significa già l'oggetto della psicologia, la quale può chiamarsi dottrina razionale dell'anima, se dell'anima non pretendo di sapere nulla più di quanto, indipendentemente da ogni esperienza (che mi determina più da vicino ed *in concreto*), può essere dedotto da questo concetto dell'io, nella misura in cui esso si presenta in ogni pensiero.[160]

Ed è proprio per questa sua totale estraneità rispetto ad ogni possibile esperienza che essa non solo si differenzia dalla dottrina empirica dell'anima, ma si costituisce come pseudo scienza fondata unicamente sulla proposizione 'Io penso'; questa proposizione si riferisce non a un'esperienza interna del soggetto pensate, ma è la «semplice appercezione io penso», cioè esprime la percezione di sé stessi e «non la percezione di un'esistenza (il cartesiano *cogito ergo sum*), bensì soltanto nella sua semplice possibilità»[161] — «rappresentazione semplice e in sé stessa completamente ***vuota***, della quale non si può neppure dire che sia un concetto, ma una semplice ***coscienza che accompagna tutti i concetti***»[162]; in breve essa può definirsi come «la forma di una rappresentazione in generale»[163] —; quando alla semplice appercezione dell'io penso si aggiunge anche il «più piccolo oggetto della percezione (ad esempio anche il solo piacere o dispiacere)» la psicologia razionale si trasformerebbe immediatamente in psicologia empirica, giacché appunto «il minimo predicato empirico rovinerebbe la purezza razionale e l'indipendenza della scienza da ogni esperienza»[164]. Analogamente, «se a fondamento della nostra conoscenza razionale pura

dell'essere pensante vi fosse qualcosa di più del cogito […] ne sorgerebbe una psicologia empirica, che sarebbe una specie di fisiologia del nostro senso interno»[165]. Tramite *questo io che pensa*, infatti, «non viene rappresentato nient'altro che un soggetto trascendentale dei pensieri = *x*, il quale viene conosciuto solo tramite i pensieri che sono i suoi predicati, e di cui separatamente non possiamo avere il benché minimo concetto» [167]. Orbene, la possibilità dell'autocoscienza, ovvero dell'io penso, non scaturisce da una semplice attività di riflessione su sé medesimi — cioè, «non per il fatto che sono cosciente di me in quanto pensante» — ma solo quando si attiva la propria attività intuitiva, così che «sono cosciente dell'intuizione di me stesso in quanto determinata rispetto alla funzione del pensiero»[168] e tutti i modi dell'autocoscienza del pensiero sono semplici funzioni logiche che in sé stesse non determinano la conoscenza di alcun oggetto, compreso «me stesso come oggetto».[169]

Seguendo il filo conduttore delle categorie Kant illustra «la topica della dottrina razionale dell'anima, da cui deve essere derivato tutto ciò che essa può contenere»[170] e dai cui «elementi sorgono tutti i concetti della dottrina pura dell'anima, unicamente per composizione, senza riconoscere minimamente alcun altro principio»[171]:

I primi tre elementi costituiscono la spiritualità, la quale, delimitando il quarto principio dà l'immortalità[172].

Ora, però, Kant ritiene che a base di queste (presunte) conoscenze vi sia un paralogismo — ovvero un processo inferenziale (sillogismo) errato nella sua forma — che viene presentato con il seguente sillogismo[173]:

maior: «ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto, non esiste anche altrimenti come soggetto, e dunque è sostanza»;

minor: «ma un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può esser pensato altrimenti che come soggetto»;

***conclusio*:** «quindi, esso esiste anche soltanto come soggetto, quindi come sostanza»[174].

Come Kant stesso specifica, il paralogismo dipende dal fatto che il *pensiero* non ha il medesimo significato nella *maior* («ciò che non può essere pensato …») e nella *minor* («un essere pensante …»), perché:

nella *maior* si sta parlando del soggetto pensante in generale; il pensiero è un oggetto in generale (che può essere pensato e dunque che potrebbe anche essere conosciuto: «così come può essere dato nell'intuizione»[175]);

nella *minor*, invece, l'essere pensante non è più l'oggetto della possibile intuizione, ma è considerato nella sua attività autoriflessiva, ovvero in relazione a sé stesso e quindi come forma del pensiero , ovvero come *io penso*;

si potrebbe dire che nella *maior* il pensiero è la *materia* oggetto del pensiero, mentre nella *minor* il pensiero è la *forma* del pensiero stesso.

Ne consegue che la conclusione «viene inferita per *sophisma figurae dictionis*», in quanto il termine intermedio, che unisce la *conclusio* alla *maior* è equivoco e non univoco[176]; e la correttezza di tale argomentazione, scrive Kant, risulta già con tutta evidenza se si andrà a rivedere

lì dove è stato dimostrato che il concetto di una cosa, che per sé stessa può esistere come soggetto ma non come semplice predicato, non comporta ancora alcuna realtà oggettiva […] e di conseguenza, che tale concetto non offre assolutamente alcuna conoscenza; […] se esso vuole diventare una conoscenza, allora alla sua base si dive porre un'intuizione permanente, quale condizione imprescindibile della realtà oggettiva di un concetto, vale a dire ciò tramite cui soltanto è dato l'oggetto. Noi però nell'intuizione interna non abbiamo nulla di permanente, poiché l'io è solo la coscienza del mio pensiero; e dunque se rimaniamo fermi al pensiero ci manca anche la condizione necessaria per applicare il concetto di sostanza — cioè di un soggetto sussistente di per sé — a sé stesso come essere pensante. Ma così ci viene a mancare completamente, insieme alla realtà oggettiva di questo concetto, anche la semplicità della sostanza ad esso connessa, e viene trasformata in una unità qualitativa semplicemente logica dell'autocoscienza nel pensiero in generale, a prescindere se il soggetto sia composto oppure no. [177]

Dunque, denunciato il sofisma dell'anima in quanto sostanza cadono anche le successive tesi ad esso correlate, ovvero, quella della semplicità, dell'unità, spiritualità ed immortalità. Infatti, per Kant,

(a) l' 'io penso' in quanto soggetto determinante di ogni relazione che costituisce un giudizio, non implica necessariamente che esso sia al contempo *ente sussistente* per sé stesso, cioè *sostanza*; sono infatti necessari «anche dei *data* che nel pensiero non si incontrano affatto e che forse (nella misura in cui considero l'essere pensante in quanto tale) sono più di quanti io possa trovarne (nel pensiero)»[178];

(b) il fatto che «l'io dell'appercezione sia in ogni pensiero un che di singolare […] non significa che l'io pensante sia una sostanza semplice […]. Il concetto di sostanza si riferisce sempre ad intuizioni, che in me non possono essere che sensibili, quindi del tutto al di fuori del campo dell'intelletto e del suo pensiero, mentre è solo di questo campo che si parla propriamente, quando si dice che l'io nel pensiero è semplice»[179];

(c) per affermare l'identità del soggetto in ogni rappresentazione della quale si è coscienti, non è sufficiente l'intuizione di sé stessi, la quale può dare solo l' 'io penso' come oggetto, e non «l'identità della persona, con cui si intende la coscienza dell'identità della propria sostanza in quanto essere pensante in ogni mutamento degli stati»[180];

(d) la distinzione della propria esistenza in quanto essere pensante dalle altre cose al di fuori del proprio essere pensante (tra cui quella del proprio corpo), viene presupposta dal fatto che «le altre cose sono tali in quanto io le penso come distinte da me. Ma se questa coscienza di me stesso sia possibile senza cose fuori di me, tramite le quali mi vengono date le rappresentazioni, e se quindi io possa esistere come essere pensante (senza essere uomo), con tale proposizione io non lo so affatto».[181]

«Non esiste dunque alcuna psicologia razionale come dottrina, che procuri un incremento della nostra conoscenza di noi stessi, ma solo come disciplina, che pone confini invalicabili alla ragione speculativa in questo campo»; tale disciplina deve piuttosto rammentarci «il rifiuto della nostra ragione a dare una risposta esaustiva alle domande curiose che travalicano questa vita».[182]

Da tutto ciò si vede che la psicologia razionale trae la sua origine da un semplice equivoco. L'unità della coscienza che sta alla base delle categorie viene assunta qui come intuizione del

soggetto considerato come oggetto, e a tale unità viene applicata la categoria della sostanza. Essa, però, è solo l'unità del pensiero, e per suo tramite soltanto non viene dato alcun oggetto; motivo per cui non le può essere applicata la categoria della sostanza, in quanto quest'ultima presuppone sempre un'intuizione data.[183]

La parvenza dialettica nella psicologia razionale si basa sullo scambio di un'idea della ragione (l'idea di una intelligenza pura) con il concetto indeterminato in tutto e per tutto, di un essere pensante in generale. […] Di conseguenza, scambio la possibile astrazione della mia esistenza empiricamente determinata con la presunta coscienza di una possibile esistenza separata del mio me stesso pensante, e credo di conoscere ciò che è sostanziale in me come soggetto trascendentale, mentre invece nel mio pensiero non ho altro che l'unità della coscienza che sta alla base di ogni determinazione, in quanto semplice forma della conoscenza[184].

TAVOLA SINOTTICA DELL'IO

dall'Io della Psychologia empirica all''Io penso' della Dialettica Trascendentale

Lez. di Psychologia empirica (dottrina dell'esperienza) IO	Lez. di Psychologia razionale (dottr. dei concetti della ragione-metafisica) ANIMA	Critica della Ragion Pura Dialettica Trascendentale 'IO PENSO' (coscienza 'vuota')
L'Io è il fondamento di molti altri concetti. 'Io sono' è la prima proposizione (concetto di esperienza); **L'Io esprime la sostanzialità:** perché il *substratum* inerente a tutti gli accidenti e predicati e non può essere predicato di altro; «questo è l'unico caso in cui possiamo intuire immediatamente la sostanza. Noi non possiamo intuire il *substratum* e il primo soggetto di alcuna cosa; ma in me intuisco la sostanza immediatamente. L'Io dunque non esprime solo la sostanza, ma anche il sostanziale stesso. Anzi il concetto che noi abbiamo in generale di tutte le sostanze, lo abbiamo derivato da questo io. **Esso è il concetto originario che a sua volta esprime:** ➢ **la semplicità:** «molti [in quanto molti] non possono certo dire "Io" »; l'anima che pensa è in me è dunque singolare e dunque semplice; ➢ **l'immaterialità:** in quanto oggetto del senso interno e «qualcosa è immateriale quando è presente nello spazio senza occupare spazio, né essere impenetrabile»[185].	**L'anima** è un concetto che noi traiamo dall'esperienza e non possiamo conoscere a priori nulla di più di quanto l'Io ci faccia conoscere; **il concetto dell'anima infatti noi lo otteniamo attraverso l'Io, ovvero mediante l'intuizione interna del senso interno, in quanto sono cosciente di me e del mio pensiero**; ➢ dell'anima semplicemente in sé e per sé stessa, consociamo che è: **sostanza** (io sono una sostanza, nel senso aristotelico delle Categorie: soggetto ultimo della predicazione); **semplice** (l'Io penso è il soggetto unico di tutte le mie rappresentazioni); **singola** (la mai coscienza è singola in quanto non sono cosciente di più sostanze in me); ***simpliciter spontanea agens*** (spontaneità assoluta) in quanto cosciente delle proprie determinazioni e dei propri atti; ➢ dall'anima presa in confronto con le altre cose in generale, possiamo dedurre che essa sia **immateriale**, in quanto oggetto del senso interno che mi fa escludere la materialità ➢ nel nesso con le altre cose, posso presupporre il commercium con il corpo, in quanto, l'impossibilità di scorgere una cosa simile con la ragione non prova affatto l'impossibilità interna della cosa [186] (e dalla qual cosa posso anche poi presupporre l'immortalità dell'anima).	**L'Io penso non è una percezione del senso interno, non è un concetto, ma esprime solo una possibilità; è la coscienza 'vuota' che accompagna ogni successivo pensiero.** È il soggetto trascendentale 'x' dei pensieri, che si auto percepisce solo quando si attiva l'attività del pensare; i pensieri sono i suoi predicati ed è solo tramite questi che è possibile avere il concetto 'io penso' ➢ **l' 'io penso', dunque, non può essere sostanza, né ciò che da essa può essere derivato (semplicità, unità, identità, in relazione con il corpo);** ➢ **l'io penso è piuttosto, il soggetto determinante di ogni relazione che costituisce un giudizio;** ➢ L'io penso è sì semplice nel pensiero, ma non è sostanza semplice perché **il pensiero esula dall'attività intuitiva sensibile** (attraverso cui si ha il concetto di sostanza). ➢ **l'identità dell''io penso' nel pensiero non è l'identità della persona alla quale la coscienza si riferisce,** ➢ la **distinzione** della persona in quanto soggetto pensante dalle altre cose fuori del soggetto è **presupposta** e non dedotta.[187]

1 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, a cura di e tr. it C. Esposito, Bompiani, Milano, 2007², B 103, p. 203.

2 Cfr. KANT I., *Sogni di un visionario. Spiegati con i sogni della metafisica*, Op. Cit., *passim*, pp. 159-161.

3 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., tr. it. di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 2.

4 Cfr. Ivi, Note al testo di G.A. De Toni, p. 39.

5 Cfr. Ivi, Saggio introduttivo di L. Mecacci, p. 10.

6 Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., pp. 47-49.

7 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B XIV, Prefazione alla seconda edizione.

8 Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., *passim*, pp. 49-50.

9 KANT I., *Critica della Ragion Pratica*, tr. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari, 2008□, 288-289, p. 353.

10 RICONDA G., *Invito al pensiero di Kant*, Mursia, Milano, 1987, p. 50.

11 Cfr. KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, tr, it. di A. Marini, Pavia, 1994□, Prefazione di F. Papi, pp. 9-16.

12 KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., pp. 58-59.

13 «Quarto di undici figli di cui solo un fratello e tre sorelle sopravvissero ai genitori» Cfr. RICONDA G., *Invito al pensiero di Kant*, Op. Cit., p.13.

14 «Una grande città, il centro di uno Stato, in cui si riuniscono gli organi del governo di esso, che possiede una Università (per la cultura scientifica) e che è sede di commercio marittimo, collegata per via fluviale con l'interno e con i paesi di diverse lingue e costumi, una simile città, come è Königsberg sul Pregel, può essere ritenuta adatta allo sviluppo della conoscenza degli uomini e del mondo anche senza viaggiare». Cfr. RICONDA G., *Invito al pensiero di Kant*, Op. Cit., p. 14. La citazione riportata da Giuseppe Riconda fa riferimento ai contenuti dell'*Antropologia* kantiana.

15 KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., p. 28.

16 Cfr. Ivi, p. 27.

17 *Ibidem*.

18 Cfr. KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., Prefazione di F. Papi, p. 19. Celebre è l'affermazione di Rousseau (nell'*Emilio*) per cui *tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo.* La forte ammirazione di Kant nei confronti di Rousseau (come d'altronde per Newton), come è noto, è sottesa nel celebre commiato della *Critica della Ragion Pura*, antecedentemente richiamato: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale dentro di me». KANT I., *Critica della ragion pratica*, Op. Cit., p. 353.

19 KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., p. 27.

20 Cfr. Ivi, pp. 29-35.

21 Cfr. Ivi, pp. 35-39.

22 KANT I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., p. 44; «Non c'è nessuna ragione di credere che nello stato di attività il nostro spirito, segua leggi diverse che nel sonno, è piuttosto da supporre che solo le impressioni sensibili più vivaci oscurino, nel primo caso, e rendano irriconoscibili le più tenere immagini delle chimere, anziché che queste abbiano tutte la loro forza

soltanto nel sonno, quando l'accesso all'anima è chiuso a tutte le impressioni esterne. Non c'è quindi da meravigliarsi, per tutta la loro durata, vengano presi per esperienze veraci di cose reali. Infatti, essi sono allora nell'anima le rappresentazioni più forti e sono quindi, nel sonno, proprio ciò che, nella veglia sono le sensazioni». KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., pp. 42-43.

23 KANT I., *Sogni di un visionario. Spiegati con i sogni della metafisica*, Op. Cit., pp. 133-134.

24 Ivi, p. 129.

25 Ivi, *passim*, pp. 130-134.

26 Cfr. KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., pp. 29-51.

27 Ivi, pp. 51-52.

28 Ivi, *passim*, p. 53.

29 Ivi, *passim*, pp. 54-55.

30 Il corsivo è di chi scrive.

31 Il corsivo è di chi scrive.

32 KANT. I., *Saggio sulle malattie della mente*, Op. Cit., pp. 56-58.

33 KANT I., *Sogni di un visionario. Spiegati con i sogni della metafisica*, Op. Cit., *passim*, p. 144.

34 Cfr. KANT. I., *Lezioni di Psicologia,* Op. Cit., Saggio introduttivo di Luciano Mecacci, p. 6.

35 Ivi, p. 6-7.

36 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 52.

37 Cfr. Ivi, *passim*, pp. 50-51

38 Cfr. Ivi, p. 52

39 Cfr. Ivi, *passim*, pp. 51-52.

40 Essendo l'io un concetto dell'esperienza e quindi della psicologia empirica — Cfr. Ivi, p. 50 — anche il concetto di anima è da intendersi come concetto di esperienza; Cfr. Ivi, p. 99.

41 Ivi, p. 51.; è evidente la sottesa polemica contro la visione cartesiana della collocazione dell'anima nella ghiandola pineale.

42 Ivi, p. 93.

43 Ivi, p. 91.

44 Termine con il quale si intende quell' «attività economica che consiste nello scambio di prodotti in natura o contro denaro in base alla reciproca utilità dei contraenti». Vocabolario illustrato della lingua italiana, di Giacomo Devoto e Gian Carlo Oli, F. Le Monnier e Selezione dal Reader's Digest, Milano, 1967, Vol I, "commercio", p. 616.

45 In realtà non si potrebbe parlare propriamente di un commercio tra anima e corpo perché «il concetto di anima presuppone già un commercium»; e per commercium si deve intendere una determinazione reciproca; e non una dipendenza non reciproca che determina viceversa un semplice collegamento. Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 117.

Cfr. Ivi, p. 52.

46 «Fa conto dunque, così per dire, che ci sia nell'anime nostre come un blocco di cera da improntare, in uno più grande in un altro più piccolo, in questo di cera più pura in quello più impura, in alcuni di cera più dura in altri più molle, in altri di temperanza giusta […] e ora diciamo che codesta cera è dono di Mnemosine, la madre delle Muse; e che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi veniamo via via imprimendo, allo stesso modo che si imprimono segni di sigilli, qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o in noi stessi pensiamo; e quel che vi è impresso noi lo ricordiamo e conosciamo

finché l'immagine sua rimane; quello invece che vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo.» PLATONE, *Teeteto*, tr. it. di Manara Valgimigli, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006³, 191c - e; pp. 141 -143.

47 Scrive Kant: «Nel corpo vi devono essere impressioni che corrispondono ai pensieri e accompagnino l'idea». KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 91.

48 Scrive Kant «Le idee dell'anima corrispondono a qualcosa di corporeo». *Ibidem.*

49 Scrive Kant: «Il cervello veramente non elabora i pensieri, ma è solo una tavola [*Tafel, tabula*] sulla quale l'anima segna i propri pensieri». *Ibidem.*

50 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit.,, passim, pp. 91-92.

51 Ivi, p. 92.

52 Ivi, pp. 92-93.

53 Cfr. Ivi, pp. 93-94. Il bersaglio qui è dichiarato dallo stesso Kant: Wolff.

54 Ivi, pp. 94-95.

55 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 53.; la coscienza, dunque, riflettendo percepisce prima sé come soggetto e, quindi, i concetti (le rappresentazioni delle mie rappresentazioni).

56 *Ibidem*.

57 Ivi, *passim*, pp. 53-54.

58 Cfr. Ivi, pp. 54-55.

59 Cfr. Ivi, pp. 69-70.

60 Ivi, *passim*, p. 56.

61 *Ibidem*.

62 Cfr. Ivi, pp. 55-56.

63 Ivi, pp. 56-57. Il rilievo ed il corsivo sono di chi scrive.

64 Ivi, *passim*, pp. 57-60.

65 Il corsivo ed il rilievo è di chi scrive.

66 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 60.

67 Il rilievo ed il corsivo è di chi scrive.

68 Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., *passim*, pp. 63-64.

69 Ivi, *passim*, pp. 64-66.

70 Ivi, pp. 66-67.

71 Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 66.

72 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 103, p. 203.

73 Ivi, Prefazione alla seconda edizione, B XII-XIII, p. 31.

74 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 68.

75 *Ibidem.* Il rilievo è di chi scrive.

76 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 69.

77 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 164, p. 285.

78 FINELLI R., *La soluzione kantiana,* in *La libertà dei moderni. Filosofie e teorie politiche della modernità*, Liguori Editori, Napoli, 2003, p. 14.

79 Cfr. Ivi, pp. 15-16.

80 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 61.

81 Cfr. *Ibidem*.

82 Il concetto di meccanismi inconsci avrà un'importanza fondamentale negli studi dell'inconscio nella seconda metà del '900. Norman Dixon, pubblicando nel 1981 l'opera *Preconscious*

Processing (in realtà opera che nasce come revisione e ampliamento del precedente testo da lui pubblicato nel 1971 sulla *Subliminal Perception*), facendosi paladino dell'elaborazione preconscia, diede avvio — attraverso le idee della psicologia cognitiva contemporanea e grazie all'utilizzo di un nuovo lessico guidato dalla metafora del computer — ad una rivisitazione delle idee freudiane, che, prima respinte in quanto ritenute assurde e poco scientifiche, vennero riconsiderate e legittimate: non si parlò più di censura ma di selettività e filtraggio; non si parlò più di Io ma di processi esecutivi, non si parlò più di coscienza ma di memoria di lavoro; la vecchia distinzione tra regioni consce e inconsce fu invece riformulata nei termini di elaborazione controllata e automatica: «la prima è avviata volontariamente, sostenuta da uno sforzo prolungato e procede in modo sequenziale. la seconda può essere innescata da richieste o stimoli ambientali, è mantenuta senza alcuno sforzo e implica una progressione in parallelo. […] Il concetto di processi inconsci, automatici, in azione all'interno della mente aveva attraversato in modo discontinuo la filosofia, la psicologia e la neurologia sin dai tempi di Leibniz; tuttavia la metafora del computer permise una comprensione più soddisfacente di questi processi. Potevano essere interpretati come programmi. Una volta avviati, i processi automatici tendono a seguire un percorso predefinito, fino a quando non vengono interrotti […] ciò che intendiamo con il termine competenza è esattamente il grado di automatismo cui giunge un'abilità. […] La tendenze delle abilità a diventare automatiche sembra riflettere un principio generale che guida il funzionamento cerebrale. Appena si è appresa un'abilità, questa viene automatizzata il più rapidamente possibile. Questo processo ha un importante significato, perché la coscienza — anche se limitata e lenta — è assolutamente necessaria nel momento in cui si devono affrontare situazioni nuove. I processi controllati sono essenziali per la pianificazione e l'assimilazione di nuove competenze. […] Le regole sintattiche e semantiche che guidano la selezione lessicale operano al di sotto della soglia di coscienza e sono in gran parte inaccessibili. Studi sperimentali hanno cominciato a dimostrare che molti aspetti del comportamento umano sono influenzati da regole ed euristiche inaccessibili ». Cfr. TALLIS F., *Breve storia dell'inconscio*, tr. it. A. Ranieri e M. Longoni, Il Saggiatore, Milano, 2003, *passim*, 148-154. Proseguendo Tallis mette altresì in evidenza come gli ulteriori sviluppi sugli studi dell'inconscio arrivano a formulare l'ipotesi per cui «l'elaborazione dell'informazione all'interno del cervello è un'attività prevalentemente inconscia» (Ivi, p. 157); e lo stesso concetto di inconscio cognitivo, apparso intorno agli anni ottanta del secolo scorso, si fonda sulla nozione di automazione progressiva; «se il cervello può rapidamente trasformare compiti in "abitudini", allora possono essere destinata più risorse elaborative all'analisi delle contingenze ambientali in corso»; in sintesi, l'automazione altro non è che «il divenire inconscio della mente conscia». Ivi, 182-183.

83 Il corsivo è di chi scrive. «Per inconscio si intendono quindi non solo gli oscuri contenuti che emergono dal fondo dell'anima, ma anche le regole, le leggi, la grammatica di cui non siamo coscienti. Sono regole nascoste, come lo è il "modo di comportarsi dell'intelletto" attraverso lo schematismo: "questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è *un'arte celata nel profondo dell'anima umana*, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi"». KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., Introduzione di L. Mecacci, p. 13.

84 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 62

85 Nella *Critica della Ragion Pura* Kant definirà la dialettica in generale quale logica della parvenza, intendendo con questa una conoscenza manchevole ma non per questo ingannevole: «verità e parvenza infatti non sono nell'oggetto, in quanto esso viene intuito, ma si trovano sul giudizio dell'oggetto, in quanto esso viene pensato». Kant inoltre distingue **1.** la parvenza empirica, che si

determina quando l'influsso dell'immaginazione fa deviare la facoltà di giudizio (come per esempio l'illusione ottica); **2.** la parvenza trascendentale, che influisce su principi trascendenti il cui uso non è basato sull'esperienza e che «ci porta completamente fuori strada, al di là di ogni uso empirico delle categorie, e ci blocca con il miraggio di un ampliamento dell'intelletto puro (es.: l'illusione che si trova nella proposizione: il mondo deve avere un cominciamento temporale); e **3.** la parvenza logica che invece sorge da una mancanza di attenzione alle regole logiche e consiste nella semplice imitazione della forma della ragione (l'illusione dei sofismi). Compito della dialettica trascendentale è quello «di scoprire la parvenza dei giudizi trascendenti e contemporaneamente di far si che essa non inganni […] Esiste perciò una naturale e inevitabile dialettica della ragion pura: non una dialettica in cui un pasticcione, per carenza di conoscenze, si sviluppi da sé stesso, o che un qualunque sofista abbia artificiosamente escogitato per ingannare le persone ragionevoli; bensì una dialettica che è inscindibilmente connessa all'umana ragione che — anche dopo aver smascherato il suo miraggio— non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati». Kant intende per principi trascendenti quei principi (differentemente dai principi imminenti) la cui applicazione non si mantiene entro i limiti dell'esperienza e che non solo elimina questi limiti ma addirittura li oltrepassa. In questo senso bisogna notare la differenza tra trascendente e trascendentale, in quanto invece quest'ultimo indica un errore della facoltà di giudizio che, «non imbrigliata a dovere», non presta sufficiente attenzione ai confini del campo dove solo l'intelletto puro può agire. Cfr. KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., *passim*, B352-355, pp. 531-533.

86 Cfr. KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., *passim*, pp. 62-63.

87 il corsivo è di chi scrive.

88 Cfr. KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., Dialettica trascendentale, B350-352, pp. 527-529.

89 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 68.

90 Ivi, *passim*, pp. 68-69.

91 Ivi, p. 69

92 Ivi, *passim*, 69-70.

93 Cfr. Ivi, pp. 71-72.

94 Ivi, *passim*, pp. 72-73.

95 Ivi, *passim*, pp. 73-74.

96 Ivi, *passim*, pp. 75-77.

97 Ivi, *passim*, pp. 78-80.

98 Cfr. Ivi, pp. 80-82.

99 Ivi, *passim*, pp. 82-84.

100 Ivi, *passim*, pp. 84-90.

101 Cfr. Ivi, p. 99. «Nella psicologia razionale non si consoce l'anima umana sulla base dell'esperienza come nella psicologia empirica, bensì sulla base di concetti a priori. Qui dobbiamo indagare *quanto noi possiamo conoscere dell'anima mediante la ragione*. La massima aspirazione dell'uomo non è sapere gli atti dell'anima che egli conosce attraverso le esperienze, ma la sua condizione futura». KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 99.

102 Cfr. Ivi, pp. 99-100.

103 Ivi, p. 102.

104 *Ibidem*.

105 *Ibidem.*

106 Ivi, p. 103.

107 Cfr. Ivi, pp. 103-104.
108 Ivi, p. 104.
109 Ivi, p. 101.
110 Ivi, *passim*, 104-108.
111 Cfr. Ivi, pp. 108-111.
112 Cfr. Ivi, pp. 111-112.
113 Cfr. Ivi, 112-114.
114 L' 'Io sono' costituisce la personalità psicologica distinta dalla personalità pratica determinata invece dalla libertà.
115 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., pp. 114-115.
116 Ivi, p. 114.
117 Ivi, p. 116.
118 Ivi, pp. 116-117.
119 Cfr. Ivi, p. 118.
120 Cfr. Ivi, pp. 118-122.
121 Ivi, p. 122.
122 Cfr. Ivi, p. 122-126.
123 Il corsivo è di chi scrive. Evidente è il richiamo alla dottrina platonica (*Fedro*)dell'anima e all'unione di questa con il corpo.
124 KANT I., *Lezioni di Psicologia*, Op. Cit., p. 126.
125 Cfr. Ivi, pp. 136-138.
126 Ivi, p. 138.
127 Ivi, p. 139.
128 *Ibidem*.
129 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit. B 355, p. 533.
130 Cfr. Ivi, Op. Cit. B 356, p. 535.
131 Cfr. Ivi, B 355-B361, pp. 535-541; Cfr. anche Ivi, B 378-379, p. 563: «La funzione della ragione nelle sue inferenze consiste, come si è visto, nell'universalità della conoscenza secondo concetti e il sillogismo stesso è un giudizio che viene determinate a priori in tutta l'estensione della sua condizione. […]. Nella conclusione di un sillogismo, dunque, noi restringiamo un predicato ad un certo oggetto, dopo aver pensato — nella premessa maggiore — quel predicato in tutta la sua estensione, sotto una certa condizione.»
132 Ivi, B 361, p. 541.
133 Ivi, B 364, p. 545.
134 Cfr. Ivi, B362-365, pp. 541-545.
135 Il corsivo ed il rilievo sono di chi scrive. KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 365, p. 547.
136 Ivi, B365-366, p. 547. Compito infatti della dialettica trascendentale è quello di «scoprire la parvenza dei giudizi trascendentali e contemporaneamente di far sì che essa non inganni.» Ivi, B354, p. 533.
137 Cfr. Ivi, B 367-368, pp. 551-553.
138 Ivi, B 375 p. 559
139 Il corsivo è di chi scrive, per evidenziare un probabile collegamento con quella logica con la quale Leibniz intendeva 'ragionare calcolando'.
140 KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 370-371, p. 553.

141 Ivi, B 377, p. 561; anche se poi diversamente da Platone essa è svuotata da qualsiasi contenuto ontologico (idee quali cause e originarie di tute le cose) in quanto l'idea è quel «concetto necessario della ragione a cui non può essere dato alcun oggetto congruente dei sensi». Ivi, B 383; Cfr. Riconda G., *Invito al pensiero di Kant*, Op. Cit., p. 113.

142 Cfr. KANT I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit.,B 376-377, p. 561.

143 Cfr. Ivi, B 378-379, pp. 561-563.

144 Ivi, B379-380, p. 563-565.

145 Ivi, B383-384, p. 569.

146 Ovvero, quell'insieme di processi inferenziali che prevedono la sussunzione di un giudizio possibile (*minor*) sotto le condizioni di un giudizio dato che costituisce la regola universale (*maior*) , per arrivare al giudizio reale che enuncia l'asserzione della regola rispetto al caso sussunto (*conclusio*), [*maior*: ogni composto è mutevole; *minor*: i corpi sono composti; *conclusio* : i corpi, dunque, sono mutevoli]. In questo processo inferenziale si elabora una conoscenza (conclusio) condizionata dalla totalità nella serie delle premesse; una conoscenza viene considerata condizionata quando «la ragione è costretta a considerare la serie delle condizioni in linea ascendente come compiuta e data nella sua totalità». *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 385-389, pp. 571-577.

147 Ivi, B 367, p. 549.

148 Cfr. Ivi, B 391, p. 577-579.

149 Ivi, B 391, p. 577579.

150 Di queste tre idee, dice Kant, non è però possibile alcuna deduzione oggettiva, come quella che si è invece potuta fornire per le categorie, ma solo soggettiva a partire dalla nostra stessa ragione. Cfr. Ivi, B. 393, p. 581.

151 Cfr. Ivi, B391-392, p. 579.

152 «Il procedere dalla conoscenza di sé stessi, (dell'anima) alla conoscenza del mondo, e tramite questa alla conoscenza dell'ente originario, è un progresso così naturale da sembrare simile al processo logico della ragione che muove dalle premesse sino alle conclusioni ». «La metafisica — scrive ancora Kant in nota — ha come scopo peculiare della sua indagine soltanto tre idee: Dio, la libertà e l'immortalità, cosicché il secondo concetto, connesso con il primo debba condurre al terzo come ad una conclusione necessaria». Kant I., *Critica della Ragion Pura*, Op. Cit.,B 394, p. 583.

153 Ivi, B.395-396, p. 583.

154 Ivi, B 397, p. 585.

155 Cfr. Ivi, *passim*, B 397-398, pp. 585-587.

156 Ivi, B 399, p. 587.

157 Ivi, B 399-400, pp. 587-589.

158 Il corsivo è di chi scrive.

159 Il corsivo è di chi scrive.

160 Kant I.,*Critica della Ragion Pura*, Op. Cit., B 400, p. 589.

161 Ivi, B 400-401, pp. 589-591.

162 Ivi, B 405, p. 595.

163 Ivi, B 404, p. 593. I corsivi e i rilievi sono di chi scrive.

164 Ivi, B 404, p. 593-595.

165 Ivi, *passim*, B 400-401, pp. 589-591.

166 Ivi, B 405, p. 595.

167 Ivi, B 404, p. 593.

168 Ivi, B 406, p. 597.
169 Ivi, B 407, p. 597.
170 Ivi, B 402, p. 591.
171 Ivi, B 403, p. 593.
172 Cfr. Ivi, B 402-403, pp. 591-593.
173 Cfr. Ivi, B 410, p. 601.
174 Ivi, B 410-411, 601-603.
175 Ivi, B 411, p. 603.
176 Cfr. Ivi, B 410-411, pp. 601, 603.
177 Ivi, B 412-413, pp- 603-605.
178 Ivi, B 407, p. 597-599.
179 Ivi, B 408, p. 599.
180 Ivi, B 408, p. 599.
181 Ivi, B 409, pp. 599-601.
182 Ivi, B 421, p. 615.
183 Ivi, B 421-422, p. 615.
184 Ivi, B 426-427, p. 621.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

I filosofi e il duello:
dallo 'Spirito delle leggi' alla 'Enciclopedia'

Luigi Delia

Abstract: *Between Montesquieu and Beccaria, the Diderot and D'Alembert Encyclopédie system proves to be a privileged site through which it is possible to remap both the judicial and socio-political stakes of the duel. What kind of logic presides over the ancient jurisprudence of judicial combat? Is God's judgement a criterion for truth? Must we punish with infamy those gentlemen who (have) confronted each other in the name of aristocratic honor, self-esteem and notoriety?*

0. «La natura dell'uomo è di richiedere delle preferenze e delle distinzioni»: l'onore «è quindi, per la cosa stessa, situato nel governo monarchico», di cui è il principio politico, scrive Montesquieu nello *Spirito delle leggi* (1748)[1]. Il costume del duello, che riguarda essenzialmente l'*élite* maschile[2] dei nobili, i quali ricavano da questa usanza una legittimazione della lora differenza, è figlia dell'antico codice dell'onore. Incentrato sull'amor proprio, sull'aspirazione alla stima pubblica, sul desiderio di reputazione e di gloria, lo spirito che governa questa pratica assegna un prezzo maggiore alla speranza della distinzione che alla vita stessa. I miraggi

dell'opinione e il bisogno di riconoscimento sociale inerenti all'onore conducono a compiere grandi azioni sfidando la morte e a rivendicare il primato della libertà individuale di regolare i propri contenziosi senza ricorrere alla giustizia pubblica[3].

In modo generale, gli illuministi deplorano il duello[4]. Secondo Voltaire, non vi sarebbe nulla di nobile in un tale faccia a faccia di brutalità sommaria, definito un «costume orribile », e uno dei due « crimini più funesti al genere umano»[5], insieme con l'adulterio. Conseguenza mortifera della «vana gloria», il duello «distrugge i difensori dello Stato»[6]. Per questa ragione, sotto Luigi XIV, «l'abolizione dei duelli fu uno dei più grandi servizi resi alla patria»[7]. Rousseau[8], a sua volta, ha censurato questa pratica anacronistica e irrazionale: «L'uomo di coraggio disprezza il duello […], l'uomo di valore [*homme de bien*] lo aborre ». E altrove : «Guardatevi dal confondere il nome sacro dell'onore con quel pregiudizio feroce che mette tutte le virtù sulla punta di una spada» [9].

Non è tuttavia sufficiente essere ostili al duello per cogliere appieno l'etica aristocratica nella quale esso affonda le radici. Tra Montesquieu e Beccaria, i diciassette volumi dell'*Enciclopedia* (1751-1765) tratteggiano un quadro d'insieme che fa emergere una moltitudine di dettagli suscettibili di affinare la nostra comprensione del duello. In particolare, si intende qui analizzare il modo in cui gli enciclopedisti pensano con, senza o contro Montesquieu, questo fenomeno complesso, inteso tanto nella sua forma primitiva di combattimento normato da regole precise e destinato alla costituzione della prova legale; quanto nella sua dimensione di pratica extra-legale, o infralegislativa, che ha attraversato, in concorrenza con il diritto, l'intero arco temporale dell'Antico Regime.

Benché non siano assimilabili, queste due usanze sono collegate, dal momento che il duello d'onore è la prosecuzione ideale del combattimento giudiziario. Montesquieu stesso le mette in relazione nel capitolo 20 del libro XXVIII dello *Spirito delle leggi*, consacrato all'«origine del punto d'onore». Privato, illegale, privo di solennità, regolato dai costumi, generato da una *querelle* che culmina in un *démenti*, il duello di punto d'onore non mira a rivelare la verità giudiziaria, ma la grandezza d'animo dei duellanti.

Non è dato in questa sede rendere conto in modo approfondito della discussione sui rapporti che la legalità del diritto intrattiene con la regolazione attraverso i costumi, discussione che ha conosciuto una svolta nel clima culturale francese della metà del secolo XVIII, con la diffusione dello *Spirito delle leggi* e la proliferazione di opere come il *Projet pour perfectionner nos lois sur les duels*, dell'abate di Saint Pierre (1735), l'*Essai sur le point d'honneur* del cavaliere Blondeau (1748) e il trattato giansenista del sieur di Champdevaux, *L'honneur considéré en lui-même et relativement au duel* (1752). Ci si terrà ad uno stato al contempo storico e problematico della questione, prima di soffermarci sulla ricezione delle idee di Montesquieu nell'*Enciclopedia*. Il tema del duello vi è affontato in vari articoli, quali CHAMP CLOS, ORDALIE, POINT d'HONNEUR, ma soprattutto CHAMPION, COMBAT, DÉMENTI, DUEL, ÉPREUVE, HONNEUR. Queste rubriche invitano ad interrogarsi sulla causa principale del duello, vale a dire il punto d'onore, tra istinto naturale e retaggio culturale; sull'antagonismo tra legge e costumi; sulla scrittura della storia del combattimento singolare, tra racconto storico e censura morale; sulle pesanti responsabilità della chiesa cattolica, accusata di aver consacrato la superstizione del combattimento giudiziario. Poiché l'intera discussione gravita attorno all'onore, cercheremo di mostrare, al termine del nostro discorso, in che modo l'*Enciclopedia* operi per razionalizzare questo ideale, abbandonando gli assunti teorici dello *Spirito delle leggi*, sia riguardo all'onore inteso come «molla» (*ressort*) del regime monarchico, sia sul «falso onore», «utile alla cosa pubblica»[10].

I. Prodotto culturale dell'alto Medioevo, il costume del duello è l'espressione più estrema dell'*ethos* cavalleresco. Essa si diffuse con particolare intensità nel secolo XVII, al tempo della guerra dei Trent'anni (1618-1648), in una fase di eclissi del potere centrale. Usanza privata proibita a partire dalla metà del secolo XVI, il duello partecipa, sino al secolo XII, al pari del giudizio di dio, della procedura penale. Esso costituisce un mode legale per emettere una sentenza nel caso di gravi litigi tra privati: in mancanza di confessioni e prove testimoniali, la verità giudiziaria poteva legittimamente scaturire da un combattimento pubblico, solennemente decretato e presieduto dal sovrano. Dietro questa antica epistemologia probatoria, si cela l'idea che la giustizia divina saprebbe riconoscere colui che è nel giusto e ne assicurerebbe la vittoria.

Sin dal principio, agli inizi del secolo XIII (Concilio di Latrano, 1215), la procedura inquisitoria mette al bando l'ordalia medievale e il correlato impianto di prove soprannaturali (metallo incandescente, acqua bollente...). La ricusazione delle ordalie, ritenute superstiziose, provoca la cancellazione dell'intervento divino della giustizia degli uomini a vantaggio del principe, e in questo modo, favorisce il consolidamento di una giustizia regale che si sostituisce progressivamente alla vendetta privata. Varie volte abolito e ristabilito[11], il duello giudiziario viene definitamente proscritto solamente tre secoli più tardi: l'ultimo combattimento autorizzato da un re francese si è svolto il 10 luglio 1547 a Saint-Germain-en-Laye, sotto gli auspici di Enrico II.

Questi antichi modi di costruire la prova sono stati gradualmente sostituiti dalla validità di indizi raccolti durante l'inchiesta giudiziaria, all'occorenza rafforzati dalla perizia medico-legale eseguita sul corpo della vittima. Associato ad un rinnovamento dei costumi e ad una maggiore raffinatezza della sensibilità, la proibizione del duello giudiziario gettò un'ombra sull'uso privato del duello d'onore. Ne offre una testimonianza, oltre alla legislazione promossa da Luigi VII e soprattutto da San Luigi[12], la ferma condanna della chiesa, in una celebre dichiarazione del Concilio di Trento[13]. Omicidio volontario, accompagnato da un suicidio (anche se non vi è passaggio all'atto), il duello è annoverato dal diritto canonico tra i crimini di lesa-maestà divina. Appropriazione del diritto regale di giustizia e atto sovversivo di insubordinazione, il duello fa parte della vasta categoria dei crimini di lesa-maestà umana ed è passibile di una condanna a morte infamante[14].

La duplice ostilità della corona e dell'altare non segna tuttavia la fine di questa antica abitudine nobiliare, che rimane ben impressa nella mentalità aristocratica dei secoli successivi. Il fatto è che, insieme con la nascita, per un nobile, la cosa principale era l'onore, e che l'onore non solo richiede il coraggio, ma esclude per ciò stesso la menzogna, essendo la menzogna considerata un atto di codardia. La sfida di un combattimento giudiziario, come più tardi quella di un duello d'onore, si esprime mediante l'accusa di avere mentito, il *démenti*, che disonora l'avversario e lo obbliga a domandare riparazione, dal momento che il rifiuto di battersi confermerebbe la sua viltà.

Sino a Luigi XIV escluso, uno scarto considerevole separa la severità del discorso normativo ufficiale dal lassismo della pratica giudiziaria. Fatta salva qualche rara eccezione, come quella notoria del conte François de Montmorency de Bouteville, condannato per dare l'esempio e decapitato nel 1627, dopo una ventina di duelli mortali, la giustizia castiga assai raramente. Malgrado lo spreco di sudditi sottratti al servizio della monarchia, i re si mostrano clementi nei confronti di combattenti di cui ammirano le prodezze, l'audacia e lo sprezzo del pericolo. Nonostante il crescente consenso che le critiche anti-duello riscontrano nel corso del tempo e soprattutto nel secolo XVIII, tanti uomini apparentemente ragionevoli continuano a puntare

tutto su un combattimento aleatorio. Le *élites* intellettuali del secolo XVIII non hanno smesso di discutere sulla tirannia del *point d'honneur*. Cesare Beccaria vi consacra un capitolo del *Dei delitti e delle pene* (§ X, « De' duelli). Sulla scia di Hobbes, Montesquieu e Vattel[15], Beccaria si interroga su una pratica che la legge proibisce, ma che sopravvive nel costume. Perché la repressione penale dei duelli è inefficace? Beccaria conosce il paradosso: non appena il potere sovrano impedisce la celebrazione di un duello, condanna l'offeso ad un'infamia senza rimedio. Ma questo paradosso non spiega per lui il fallimento delle leggi. Per «prevenire» la mania omicida del duello d'onore e ribaltare l'inveterata convizione secondo la quale è meglio essere un criminale al cospetto della legge che un vile agli occhi dell'opinione, Beccaria propone che il legislatore prenda delle misure suscettibili di favorire, con il tempo, la sottomissione dell'opinione al regime della giustizia di Stato. Al fine di contrastare l'*ethos* violento dell'onore, si mostra partigiano di una nuova pedagogia della legge. La formula è vigorosa: occorre che i cittadini imparino a temere le leggi, e non gli uomini. Preoccupandosi innanzitutto degli infelici oppressi dai costumi, raccomanda che solo chi ha provocato il duello sia punito, «dichiarando innocente chi senza sua colpa è stato costretto a difendere cio che le leggi attuali non assicurano, cioè l'opinione, ed ha dovuto mostrare a' suoi concittadini ch'egli teme le sole leggi, e non gli uomini»[16].

In effetti, l'editto di Luigi XIV nel 1643, senz'altro il più rigoroso per arginare la violenza illegale del duello, non faceva distinzione tra i rei del crimine di duello, l'accusato e l'accusante, condannando entrambi alla pena capitale. La proposta di Beccaria, volta a cambiare i costumi mediante lo strumento legislativo, interviene in un contesto in cui i rapporti tra le leggi e i costumi restano conflittuali, soprattutto in Francia. Nelle *Lettere persiane*, il contrasto tra giustizia del re e codice dell'onore è ben descritto da Usbek. Osservatore esterno, il persiano constata come i Francesi vivano in una «condizione assai violenta»: «perché le stesse leggi dell'onore obbligano un uomo onesto a vendicarsi quando è stato offeso, ma da un altro lato la giustizia lo punisce con le pene più crudeli quando si vendica. Se si seguono le leggi dell'onore, si muore sul patibolo; se si seguono quelle della giustizia, si è banditi a vita dalla società degli uomini: vi è dunque solo questa crudele alternativa, morire o essere indegni di vivere»[17].

Il fatto è che l'onore continua ad essere, per molti, non già una convenzione arbitraria, ma un istinto naturale. Nel 1680 Bayle afferma «che ci sono idee di onore nel genere umano che sono opera della natura, cioè della Provvidenza generale. Diciamolo in special modo di quell'onore di cui i nostri uomini valorosi (*braves*) sono tanto gelosi e che si oppone alla legge divina»[18]. Montesquieu/Usbek, dal canto suo, ha mostrato la connessione del desiderio di gloria a «quell'istinto che ogni creatura ha per la propria conservazione. Sembra che aumentiamo il nostro essere quando possiamo portarlo nella memoria altrui: acquisiamo una nuova vita, che diventa preziosa come quella che abbiamo ricevuto dal Cielo»[19]. Tale osservazione sembra legittimare, sul piano psicologico, il caso peculiare del desiderio di reputazione e di preferenze che è il punto d'onore. Certo, il duello all'ultimo sangue è, in definitiva, un rituale «piuttosto mal immaginato», visto che ha la meglio non già colui che ha ragioni più forti, ma chi si mostra più abile a maneggiare la spada. Senonché, Montesquieu non solo riconosce una certa impotenza delle leggi e della ragione dinanzi al culto francese dell'«onore, che vuole regnare sempre», che «si ribella e […] non conosce punto la legge», ma suggerisce al legislatore di rispettare i costumi che regolano le azioni degli uomini, guardandosi dal promulgare delle leggi contrarie allo spirito generale dei popoli[20]. Riconducendo il desiderio di gloria e il rifiuto del disonore ad un istinto naturale, e criticando l'universalismo astratto che vorrebbe autoritariamente cambiare i costumi a suon di leggi[21], Montesquieu non finisce in qualche modo col legittimare il fondamento del duello, o per lo meno, col giustificare il mantenimento di questa usanza?

II. La prospettiva muta nel libro XXVIII dello *Spirito delle leggi*. Il duello giudiziario vi è esaminato sotto il profilo della storia del diritto e nella sua dimensione di retaggio culturale. Studiando «l'origine e le rivoluzioni delle leggi civili dei francesi», Montesquieu consacra ben quindici capitoli (13-26) alla riflessione sulla formazione della «giurisprudenza del combattimento giudiziario». Egli esamina la questione dello «spirito generale delle leggi dei Germani» riguardo ai capi d'imputazione, alle prove giudiziarie, ai testimoni, alle *épreuves* e alle pene. Si tratta di spiegare la nascita del combattimento come istituzione giudiziaria e di far emergere la logica che presiede alla prova per mezzo del combattimento. Montesquieu mette in rilievo che la giuridicizzazione del duello dipende dall'istituzione delle prove negative, mediante le quali l'accusato negava il capo di accusazione. In un lungo inciso, inserito nell'articolo CHAMPION dell'*Eniclopedia*, D'Alembert commenta un passaggio del libro XXVIII (cap. 23), che è il primo dei tre libri dello *Spirito delle leggi* consacrati alla storia feudale: «è uno spettacolo curioso, dice l'illustre autore de *Lo Spirito delle leggi*, vedere questa mostruosa usanza del combattimento giudiziario ricondotta in principi, e di trovare il corpo di una giurisprudenza tanto singolare. Gli uomini, in fondo ragionevoli, sottopongono a delle regole i loro stessi pregiudizi. Nulla era più contrario al buon senso del combattimento giudiziario: ma una volta posto questo punto, l'esecuzione è stata fatta con una certa prudenza». Questo passo riveste un duplice interesse agli occhi di D'Alembert: per un verso, Montesquieu «entra in un dettaglio molto curioso circa le regole di questi combattimenti, che potremmo chiamare i *codici degli omicidi* [codes des homicides]»[22]. La locuzione «code des homicides»[23] è in corsivo nel testo. Essa sostituisce quella più descrittiva di «corpo di giurisprudenza»[24], impiegata da Montesquieu, e assume una connotazione peggiorativa che evidenzia l'istituzionalizzazione della violenza dell'antica legislazione. Per un altro verso, Montesquieu ha elaborato delle «preziose riflessioni filosofiche» che D'Alembert riconduce a tre aspetti. In primo luogo, lo scarto tra la legge salica del secolo VI[25] e quella dei Franchi ripuari[26], del secolo VII, in materia di prove. La legge salica non autorizzava il combattimento giudiziario, per la ragione che essa «non ammetteva l'uso delle prove negative, costringendo sia l'accusatore che l'accusato a provare», cioè a produrre una prova positiva. La legge dei Franchi ripuari, al contrario, ammettendo l'uso delle prove negative, metteva un guerriero «sul punto di essere confuso da una semplice asserzione o negazione» nella necessità di «concedere il combattimento al suo avversario per vendicare il suo onore»[27]. La genesi di quello che D'Alembert battezza «codice degli omicidi» è dunque legato ai risvolti epistemologici dell'assetto probatorio.

D'Alembert fa così osservare che Montesquieu «cerca nei costumi degli antichi Germani la ragione di questa usanza tanto bizzarra, che fa dipendere l'innocenza dalla casualità di un combattimento». Occorre non perdere di vista che ciò che è progressivamente caduto in desuetudine in età moderna costituisce un progresso giuridico ad un'epoca precedente. È quanto D'Alembert afferma parafrasando Montesquieu: «Presso questi popoli indipendenti, le famiglie si facevano la guerra per degli omicidi, dei furti, delle ingiurie […]. Si modificò questo costume, assoggettando quella guerra a delle regole»[28]. È lecito stabilire un parallelo tra il combattimento giudiziario e la legge del taglione: in ambo i casi, si tratta di scongiurare, attraverso l'impiego di regole e norme, la pratica delle vendette private, ovvero la tentazione di farsi giustizia da sé.

Per finire, il condirettore dell'*Enciclopedia*, che ha reso a Montesquieu un vibrante omaggio in apertura del tomo V, conclude l'articolo CHAMPION con una nota polemica che non attinge dallo *Spirito delle leggi*. Raccordando in un rapporto di causa-effetto combattimento giudiziario e duello d'onore, D'Alembert punta il dito contro «il furore della nostra nazione per i duelli»[29].

III. Altri tre enciclopedisti denunciano il duello: Boucher d'Argis, Jaucourt e Saint-Lambert. Giurista che ha redatto oltre quattromila articoli, Boucher d'Argis firma l'articolo DUEL, apparso nel 1755. In questo trattato in miniatura di storia del diritto, allo stesso tempo chiaro e ben documentato, egli associa ad una ricostruzione della genesi del duello giudiziario e d'onore, una condanna senza riserve: «Ci si è sempre indignati, e a ragione, contro questo costume barbaro dei duelli». Tanto le autorità ecclesiastiche quanto quelle monarchiche, aggiunge, hanno censurato questi «disordini» e moltiplicato invano gli sforzi «per sradicare questo odioso costume». Boucher d'Argis ricorda con discrezione le pesanti responsabilità comuni della chiesa e degli antichi re di Francia, che a lungo hanno legittimato o tollerato il duello. Pur conoscendo l'opera di Montesquieu, Boucher d'Argis la cita di rado. Si potrebbe invece mettere in relazione il suo articolo con il *Secolo di Luigi XIV* di Voltaire, pubblicato nel 1751. Alla stregua di Voltaire, Boucher d'Argis osserva che la liturgia romana benediceva i combattenti (*missa pro duello*). Se la chiesa aveva consacrato la violenza, il potere civile ha lasciato che imperversasse. Una frecciata lanciata a conclusione dell'*excursus* storico degli editti regali, ben riassume il senso della critica mossa nei confronti dell'autorità religiosa e civile: «L'analisi appena svolta degli ultimi regolamenti contro i duelli prova che si presta attualmente tanta più attenzione a prevenirli e ad impedirli di quanta se ne prestasse anticamente per permetterli»[31].

Mentre la critica di Boucher d'Argis è espressa con finezza e prudenza, il protestante Jaucourt utilizza l'articolo ÉPREUVE per ingaggiare una polemica frontale nei confronti della chiesa romana e dei preti, descritti come pronti a tutto per consolidare il loro dominio sulle coscienze alimentando la superstizione e la credulità dei popoli. Diversamente da Montesquieu, che aveva cercato di comprendre questi fenomeni a partire dal loro sostrato storico, mostrando che l'ordalia permette di stabilire la prova giudiziaria secondo l'antica giurisprudenza del combattimento, Jaucourt preferisce denunciarne il carattere eminentemente irrazionale: «Non solo la chiesa tollerò per secoli tutte le prove dell'ordalia, ma ne indicò le cerimonie, diede le formule delle preghiere, delle imprecazioni, degli esorcismi, e accettò che i preti vi prestassero il loro ministero [...]. Ma perché nella prova dell'acqua fredda si riteva reo e non innocente, colui che restava a galla? è perché per l'opinione pubblica, si trattava di una dimostrazione che l'acqua (che per cautela si era fatta preventivamente benedire) non voleva ricevere l'accusato, e che bisognava perciò guardarlo come assulatamente colpevole [...]. In molti si stupiscono che i popoli abbiano potuto ritenere così a lungo che le prove dell'ordalia fossero dei modi sicuri per scoprire la verità, quando tutto concorreva a dimostrare la loro incertezza [...]; ma ignoriamo forse che l'impero della superstizione è, tra tutti gli imperi, il più cieco e il più duraturo?»[32].

Talvolta, nell'*Enciclopedia*, una stessa nozione è oggetto di due articoli contigui, caratterizzati dalla stessa voce, ma classificati in materie diverse e firmati da autori diversi. Accade che questi autori difendano tesi contrapposte. Il caso più noto riguarda gli articoli DROIT NATUREL di Boucher d'Argis e di Diderot. Ma si possono evocare altri esempi in cui Boucher d'Argis e Jaucourt discutono sulla schiavitù, sul crimine di lesa-maestà[34], sulla tortura giudiziaria[35]... Quanto al duello, esso non dà adito a controversie: nessuna contro-argomentazione viene ad opporsi alle condanne pronunciate da D'Alembert, Boucher d'Argis e Jaucourt. Ciononostante, all'articolo DÉMENTI, Jaucourt ritorna sul problema del punto d'onore: «le leggi penali del *démenti* stabilite sotto Luigi XIV come la proibizione dei duelli e più ancora l'inutilità di quelle leggi cui nessuno ricorre, provano abbastanza la delicatezza che sempre sussiste tra noi, su questo articolo del punto d'onore». Jaucourt attinge tacitamente al capitolo 20 del libro XXVIII dello *Spirito delle leggi*, consacrato all'«origine del punto d'onore». Senza giustificare i duelli, il cavaliere de Jaucourt sembra in certo modo sedotto dall'*ethos* cavalleresco, al punto da postulare

che «la vera ragione che rende i Francesi così sensibili al *démenti*, è che esso sembra racchiudere la bassezza e la viltà dell'anima». Sulla scia di Montesquieu, Jaucourt osserva che «restano nei costumi delle nazioni militari, e nella nostra in modo particolare, delle tracce profonde di quelli degli antichi cavalieri che giuravano di mantenere la parola data e di rendere conto in modo sincero delle loro avventure: queste tracce hanno lasciato forti impressioni, *che non si cancelleranno mai*; e se l'amore per la verità non è giunto sino a noi in tutta la purezza dell'età d'oro della cavalleria, esso ha perlomeno prodotto nel nostro animo un tale disprezzo per quelli che mentono in modo sfrontato, che si continua per questo principio a *considerare un démenti come l'oltraggio più irrimediabile che un uomo d'onore possa ricevere*»[36]. Quale che sia il punto di vista adottato, si deve constatare come la riflessione sul duello conduca necessariamente a mettere in questione l'idea di onore.

IV. Ora, l'autore dell'articolo HONNEUR prende apertamente le distanze da Montesquieu. Non firmato, ma abitualmente attribuito al marchese di Saint-Lambert, questo articolo designa l'onore come «la stima di noi stessi e il sentimento del diritto che abbiamo alla stima altrui». L'onore è poi messo in relazione al punto d'onore, definito come «l'esattezza nell'osservare certe leggi stabilite dai pregiudizi e dal costume». Pur senza essere esplicitamente menzionata, la furia distruttrice dei duelli è comunque presa di mira: «Si onora ancora oggi in certi paesi d'Europa la più vile e la più odiosa delle vendette […]»[37].

Proponendo di convertire in articolazione la distinzione tipologica onore/virtù, e postulando che «l'onore o la virtù nella repubblica, nella monarchia, sono la molla principale, a seconda della natura delle leggi, della potenza, dell'estensione, dei pericoli, della prosperità dello Stato»[38], Saint-Lambert prende in contropiede Montesquieu, che considerava la distinzione tra i principi, onore e virtù, «di una fecondità così grande che [essa] forma quasi tutto il mio libro»[39]. Con un'ironia rispettosa, Saint-Lambert corregge Montesquieu: «Un genio di prim'ordine ha preteso che l'onore fosse la molla delle monarchie, e la virtù quella delle repubbliche. È permesso vedere qualche errore nelle opere di questo grand'uomo, che aveva onore e virtù!». In particolare, l'enciclopedista rimprovera a Montesquieu un difetto di precisione. La definizione stessa di virtù come «l'amore delle leggi e della patria» gli sembra difettosa, perché «tutti gli uomini, scrive, amano la loro patria, vale a dire che l'amano attraverso la loro famiglia, i loro possedimenti, i loro concittadini, da cui attendono e ricevono aiuti e consolazioni. Quando gli uomini sono contenti del governo sotto il quale vivono, quale che sia il suo genere, amano le leggi, amano i principi, i magistrati che li proteggono e li difendono. Il modo in cui le leggi sono stabilite, eseguite, o vendicate, la forma del governo, sono ciò che si chiama l'*ordine politico*. Credo che il presidente di Montesquieu si sarebbe espresso con maggiore precisione, se avesse definito la virtù come l'amore dell'ordine politico e della patria. L'amore dell'ordine è in ogni uomo»[40].

In modo generale, nell'*Enciclopedia* la nozione di onore non è pensata né come il principio unico e la passione dominante delle monarchie, né è dissociata dalla virtù politica. Questa, a sua volta, non è una passione propriamente repubblicana, prerogativa unicamente dei cittadini delle repubbliche, ma degli uomini, a qualunque condizione essi appartengano. Per questa ragione, il legislatore saggio o prudente associerà «l'idea dell'onore e della virtù all'amore e al rispetto di tutte le leggi»[41].

Va inoltre sottolineato il rifiuto della tesi di Montesquieu sull'onore quale sostituto economico dell'amor patrio[42]. Saint-Lambert non crede né che la monarchia riposi su ambizioni egoiste, né che l'onore conduca i sudditi a contribuire involontariamente alla realizzazione del bene comune; viene negata, in tal modo, la pretesa convergenza involontaria che l'onore realizzerebbe, secondo Montesquieu lettore di Mandeville[43], tra gli interessi singolari e l'interesse generale[44]. Per Saint-Lambert, l'onore si confonde oramai con la virtù morale e politica, che esige la subordinazione

volontaria dell'interesse privato a quello pubblico: «[…] i Mandeville e i loro echi infami non persuaderanno mai gli uomini che il coraggio, la fedeltà ai propri impegni, il rispetto per la verità e per la giustizia non siano punto necessari nei grandi stati»[45]. Saint-Lambert si riferisce forse a Montesquieu quando evoca gli «echi infami» di Mandeville? In ogni caso, contrariamente a Montesquieu, che aveva postulato che l'onore «prende il posto della virtù e la rappresenta ovunque», per andare a parare sull'idea che «nelle monarchie ben regolate, ognuno sarà più o meno un buon cittadino, e si troverà raramente qualcuno che sia un uomo di valore [*homme de bien*]: perché per essere un uomo di valore bisogna avere l'intenzione di esserlo»[46], Saint-Lambert, più vicino alla tradizione aristotelica, pensa l'onore come prezzo della virtù e considera che sotto un buon governo il vero onore coincide, «in ogni cittadino», con «la coscienza del proprio amore per i doveri per i principi della virtù, e la testimonianza che rende a se stesso, e che aspetta dagli altri, che ottemperi ai propri doveri, e che segua i principi»[47]. Non è l'onore che crea le virtù, ma è l'amore per i propri doveri e per i principi della virtù ad essere la condizione dell'onorabilità, della stima e del riconoscimento generali: «Il legislatore attento eccita i talenti più necessari; è allora che distribuisce ciò che si chiamano gli onori. Sono il marchio distintivo con il quale egli annuncia alla nazione che un tale cittadino è un uomo di merito e d'onore. Ci sono onori per tutte le classi» : il «negoziante abile e l'artigiano industrioso» dovrebbero poter essere decorati proprio come «il fattore intelligente, laborioso, economo, che fa fruttare la terra»[48]. Invece di separare virtù e onore, Saint-Lambert fa quindi dipendere l'onore dalla virtù e dal civismo, e mostra la dissoluzione del punto d'onore nelle molteplici perversioni che genera l'ignoranza.

Rileviamo, in conclusione, che l'*Enciclopedia* restituisce in modo dettagliato il posto che il duello occupa nella cultura francese del secolo dei Lumi, e che Montesquieu assurge a imprescindibile fonte d'ispirazione. Ciò non toglie, tuttavia, che nella rete enciclopedica le riflessioni dello *Spirito delle leggi* appaiano non tanto puramente riprodotte, ma commentate, rielaborate e talvolta contestate radicalmente. Mentre Montesquieu, in ciò fedele al proprio metodo che consiste nel ricercare la razionalità dei fenomeni senza giustificare le usanze[49], indossa i panni dello storico che descrive una giustizia che per essere rudimentaria non è sprovvista di una sua peculiare logica, gli enciclopedisti, pur con sfumature e accenti diversi, considerano prevalentemente il duello come una pratica arcaica, irrazionale e mortifera, generata dalla superstizione e da convenzioni barbare. Dinanzi all'onore aristocratico mal compreso, che fa del combattimento all'ultimo sangue e della vendetta privata un privilegio nobiliare, essi operano per promuovere dei valori etico-politici alternativi, come la cultura della ragione, l'amore delle leggi e il primato della virtù che fonda il vero onore. Il duello offre, così, un esempio paradigmatico dell'impegno filosofico che gli enciclopedisti hanno profuso per illuminare l'opinione pubblica nascente e «cambiare il modo comune di pensare»[50].

Il presente articolo è tratto da una relazione che ho presentato il 25 novembre 2011, nell'ambito del seminario «(Re)lire *L'Esprit des lois*», organizzato dalla Société Montesquieu (UMR CNRS 5037 dell'École Normale Supérieure di Lione e dell'Institut d'Études Avancées - *Collegium* di Lione.

---

1 *Lo spirito delle leggi* (III, 7). La traduzione di tutte le citazioni francesi è nostra.

2 Sulla natura del duello come rituale virile, fondato sull'onore, si veda R. A. Nye, *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

3 Sulla storia del duello nell'Europa moderna, si vedano i lavori di M. Cuénin, *Le Duel sous l'Ancien Régime,* Paris, Presses de la Renaissance, 1982; F. Billacois, *Le Duel dans la société française des XVI^e^-XVII^e^ siècles*, Paris, EHESS, 1986; V. G. Kiernan, *The Duel in European History : Honour and the Reign of Aristocracy*, Oxford, Oxford University Press, 1988; P. Brioist, H. Drévillon et P. Serna (dir.), *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, Seyssel, Champ Vallon, 2002, p. 349-357.

4 J. Pappas, «La campagne des philosophes contre l'honneur», Oxford, *Voltaire Studies,* n° 205, 1982, p. 31-44.

5 *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756), chap. 100, «Des duels», in B. Bernard, J. Renwick, N. Cronk, J. Godden (éds.), *Les œuvres complètes de Voltaire*, t. 24, Oxford, Voltaire Fondation, 2011, p. 536.

6 Voltaire, *Prix de la justice et de l'humanité*, Londres, 1777, art. IV, «Du duel», p. 19.

7 *Le Siècle de Louis XIV*, in *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 972.

8 Si veda C. Spector, «Rousseau: l'honneur au tribunal de l'opinion publique», in H. Drévillon et D. Venturino (dir.), *Penser et vivre l'honneur à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, p. 127-142.

9 *Julie ou La nouvelle Héloïse*, *Œuvres complètes* de Rousseau, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 volumes, t. II, première partie, lettre LVII.

10 Sulla giustificazione del costume del duello in Montesquieu, si veda C. Spector, «"Il faut éclairer l'histoire par les lois et les lois par l'histoire": statut de la romanité et rationalité des coutumes dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu», in M. Xifaras (dir.), *Généalogie des savoirs juridiques : le carrefour des Lumières,* Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 15-41.

11 Abolito da Luigi IX (Saint Louis), in accordo con la dottrina cattolica, fu ristabilito dal nipote Filippo il Bello.

12 Cf. l'articolo DUEL dell'*Enciclopedia*: «In Francia, Luigi VII fu il primo a limitare l'uso dei duelli […]. S. Luigi andò oltre; dopo aver proibito le guerre private nel 1245, con l'ordinanza del 1260, proibì anche e assolutamente i duelli nei suoi territori, sia in sede civile sia penale; e, al posto del duello, impose che si facesse ricorso alla prova testimoniale» (*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.,* abbreviato ENC., eds. Denis Diderot and Jean le Rond D'Alembert, Paris, 1751-1772. University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project [Spring 2011 Edition], Robert Morrissey [ed.], http://encyclopedie.uchicago.edu/, art. DUEL [*Jurisprudence*], t. V, p. 161b).

13 Sess. 25, can. 19.

14 Cl.-J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, art. DUEL, 2 vol., Paris, chez la veuve Brunet, 1769, t. I, p. 519b.

15 Emer de Vattel, *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, 2 vols., Londres, 1758, t. I, chap. XIII, § 175-176, «Du duel ou des combats singuliers».

16 Cesare Beccaria, *Des délits et des peines*. *Dei delitti e delle pene*, éd. Ph. Audegean, Lyon, ENS Éditions, 2009, § X («De' duelli»), p. 174.

17 Montesquieu, *Lettres persanes*, in J. Ehrard et C. Volpilhac-Auger [éd.], *Œuvres complètes I*, Oxford-Naples, Voltaire Foundation et Istituto italiano per gli Studi Filosofici, 2004, lettre 88. Il passo non è ripreso nell'*Enciclopedia*.

18 Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète* (1682), chap. 172.

19 *Lettere persiane*, 89.

20 Cf. il principio enunciato in XIX, 14: «il principio enunciato in XIX, 14: «quando si vogliono cambiare gli usi e i costumi, non bisogna farlo con le leggi; ciò apparirebbe troppo tirannico; meglio cambiarli con altri usi e con altri costumi».

21 Cf. il principio enunciato in I, 3: le leggi il principio enunciato in I, 3: le leggi «devono essere telmente specifiche al popolo per il quale sono fatte, che è rarissimo che quelle di una nazione possano andar bene ad un'altra».

22 ENC., art. CHAMPION (*Histoire moderne*), t. 3, p. 85a.

23 Dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire impiega la loczione «code des meurtres». Si vedano *Les œuvres complètes de Voltaire*, cit., t. 24, p. 527.

24 Sulla ricezione encivclopedica dell'idea di codice nello *Spirito delle leggi*, si veda L. Delia, « L'*Encyclopédie* et le "code Montesquieu" », in R. Minuti et L. Bianchi, *Montesquieu et les philosophies de l'histoire*, Napoli, Liguori, « Cahiers Montesquieu n° 10 », in corso di pubblicazione.

25 Codice penale e civile proprio ai Franchi detti «saliens» (secolo IV).

26 *Ripuaria Lex*, è una raccolta di diritto germanico che data del secolo VII.

27 ENC., art. CHAMPION (*Histoire moderne*), t. III, p. 85a.

28 ENC., art. CHAMPION (*Histoire moderne*), t. III, p. 85ab.

29 ENC., art. CHAMPION (*Histoire moderne*), t. III, p. 85b.

30 ENC., art. DUEL (*Jurisprudence*), t. V, p. 161b.

31 ENC., art. DUEL (*Jurisprudence*), t. V, p. 164b.

32 ENC., art. ÉPREUVE, t. V, p. 838-9. Cf. l'articolo ÉPREUVE delle *Questions sur l'Encyclopédie* di Voltaire, in Ch. Mervaud (éd.), *Les œuvres complètes de Voltaire*, cit., t. 41, p. 197-205.

33 L. Delia, «Esclavage colonial et droits de l'homme dans l'*Encyclopédie*», in L. Delia et F. Hoarau (dir.), *L'esclavage en question: regards croisés sur l'histoire de la domination*, Dijon, Publications du Centre Georges Chevrier, 2010, p. 43-63.

34 L. Delia, «Le crime de lèse-majesté en question dans l'*Encyclopédie*», *CORPUS, revue de philosophie*, 51 (2007), p. 249-277, dossier sur «L'*Encylopédie* et l'ordre des renvois», sotto la direzione di F. Guénard, F. Markovits et M. Spallanzani.

35 L. Delia, «La torture judiciaire dans l'*Encyclopédie*», in *Filósofos, filosofía y filosofías en la Encyclopédie*, in M. Granada, R. Rius et P. Schiavo (dir.), Barcelona, EUB, 2009, p. 175-188.

36 ENC., art. DÉMENTI (*Histoire moderne*), t. IV, p. 808-9 (corsivo mio).

37 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 288a.

38 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 289a.

39 Montesquieu, *Réponses à la Faculté de Théologie*, in *Œuvres complètes* de Montesquieu, éd. A. Masson, Paris, Nagel, 1955, t. III, p. 660.

40 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 288b (corsivo nel testo).

41 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 290a.

42 Voir *Lo spirito delle leggi*, III, 6-8.

43 Mandeville, La Fable des abeilles (1714), trad. L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1998. Cf. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIX, 11: «non tutti i vizi politici sono anche vizi morali, e […] e non tutti i vizi morali sono vizi politici; ed è ciò che non devono ignorare coloro che fanno delle leggi contrarie [qui choquent] allo spirito generale». Si veda C. Spector, « Vices privés, vertus publiques : de la *Fable des abeilles à L'Esprit des lois », Montesquieu and the Spirit of Modernity*, D. Carrithers & P. Coleman éd., Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 127-157.

44 «È vero che, filosoficamente parlando, è un falso onore quello che guida tutte le parti dello Stato: ma questo falso onore è tanto utile alla cosa pubblica, quanto quello vero lo sarebbe per i singoli che potrebbero averlo».

45 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 290ab.

46 *Lo spirito delle leggi*, III, 6.

47 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 290b.

48 ENC., art. HONNEUR (*Morale*), t. VIII, p. 289b.

49 *Lo spirito delle leggi* , XVI, 4: «Dans tout ceci, je ne justifie pas les usages, mais j'en rends les raisons».

50 ENC., art. ENCYCLOPÉDIE (*Philosophie*), t. V, p. 642a.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

La reconnaissance chez Hutcheson

Laetitia De Rohan Chabot

Abstract: *In his early philosophy, Hutcheson essentially wonders about the principles of our moral approbation, thereby putting a theory of acknowledgement at the center of his philosophy. Acknowledgement seems to be both epistemic and emotional, insofar as it refers to the spectator's capacity to identify virtue in the agent and to approve it without the help of any previous rational knowledge. Nevertheless, Hutcheson's thinking gets more complicated when in the Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue, section III, he comes to consider the action's potential effects, which the moral sense cannot perceive immediately. He admits then that reasoning is necessary to analyze such consequences. What do, then, moral sense and its acknowledgement become? When one considers actions and their consequences, does moral sense not simply experience a moral pleasure with respect to judgments already formulated by reason? We would like to determine whether the intervention of reason in the evaluation of the effectual morality of actions reduces the moral sense's acknowledgement to an emotional and ultimately secondary reaction.*

Introduction

Laurent Jaffro, dans son article « La formation de la doctrine du sens moral : Burnet, Shaftesbury, Hutcheson »[1], soutient que le philosophe écossais Hutcheson s'intéresse moins à la question de savoir quelle est l'action la meilleure – celle qu'il faut choisir – qu'à la question de savoir quelles sont les qualités des actions bonnes – celles qu'il faut approuver. Ainsi, dans sa première philosophie sur laquelle nous nous appuierons dans cet article, Hutcheson s'interroge essentiellement sur les principes de notre approbation morale, plaçant au centre de sa philosophie une théorie de la reconnaissance. Celle-ci semble être de nature à la fois épistémique et affective, dans la mesure où elle renvoie chez le spectateur à sa capacité d'identifier la vertu chez l'agent et de l'approuver, et cela sans connaissance rationnelle préalable. Le sens moral n'a besoin que de percevoir la vertu pour la reconnaître et l'apprécier. Néanmoins, la conception de Hutcheson se complexifie lorsque, à partir de la section III de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, il commence à prendre

en compte les effets possibles de l'action, non perceptibles immédiatement par le sens moral : il reconnaît alors la nécessité d'un raisonnement pour analyser ces conséquences. Que deviennent, dès lors, le sens moral et la reconnaissance qui lui était imputée ? Lorsqu'on considère les actions et leurs conséquences, le sens moral ne se contente-t-il pas de ressentir un plaisir moral devant un jugement finalement conclu par la raison ? Il s'agit de comprendre si l'intervention de la raison dans l'évaluation de la moralité effective des actions réduit la reconnaissance opérée par le sens moral à n'être qu'une réaction affective et finalement secondaire. Si tel n'est pas le cas – ce que nous essaierons de montrer, quel peut-être l'intérêt de maintenir une prééminence du sens moral par rapport à la raison dans l'évaluation des actions ?

1. La reconnaissance de la reconnaissance : se rendre à l'évidence

La première philosophie de Hutcheson, rassemblée dans les quatre traités publiés entre 1725 et 1728[2], entreprend de mettre en évidence un fait, celui de l'approbation morale universelle, afin d'en déduire l'existence d'affections bienveillantes naturelles. Tous les hommes reconnaissent la vertu et le vice, préalablement à toute éducation et à toute connaissance rationnelle des définitions du bien et du mal :

> We are all then conscious of the Difference between that Love and Esteem, or Perception of moral Excellence, which Benevolence excites toward the Person in whom we observe it, and that Opinion of natural Goodness, which only raises Desire of Possession toward the good Object. Now "what should make this Difference, if all Approbation, or Sense of Good be from Prospect of Advantage? Do not inanimate Objects promote our Advantage, as well as Benevolent Persons who do us Offices of Kindness, and Friendship? Should we not then have the same endearing Sentiments of both? Or only the same cold Opinion of Advantage in both?" The Reason why it is not so, must be this, "That we have a distinct Perception of Beauty, or Excellence in the kind Affections of rational Agents; whence we are determined to admire and love such Characters and Persons[3].

Hutcheson veut attirer l'attention de son lecteur sur ce qu'on pourrait appeler une évidence affective. Cette évidence est d'abord celle du sentiment de la bonté morale que nous ressentons en nous à l'occasion de la perception d'une action excellente ou d'une affection bienveillante et qui diffère du plaisir que nous prenons à l'observation des objets dotés d'une simple bonté naturelle ou d'une utilité pour notre conservation. Hutcheson en appelle à la conscience que nous avons nécessairement de nos perceptions. Nul n'est besoin de démontrer l'existence de telles perceptions morales : chacun peut s'en remettre à son propre cœur (« heart ») pour s'en convaincre. L'argument de Hutcheson dans ce passage du début du second traité ne repose pas sur la description détaillée du contenu des perceptions occasionnées d'un côté par les objets naturels et de l'autre par les objets moraux. Il repose simplement sur la mise en évidence de la différence entre les sentiments que ressent l'observateur quand il est face à des objets moraux ou face à des objets naturels, alors même que ces deux types d'objets lui sont utiles. Si seule la perspective d'un avantage privé était principe de plaisir, nous éprouverions la même reconnaissance pour un bon plat que pour un ami. Or, tout homme doit se rendre à l'évidence et admettre qu'il n'en est pas ainsi : nous éprouvons des sentiments différents lorsque nous sommes face à un bon plat et lorsque nous sommes face à un tempérament bienveillant.

L'évidence affective en question est aussi celle de la nature des objets que nous observons : la bienveillance est telle que nous ne pouvons pas ne pas la reconnaître. Hutcheson décrit ici une véritable mécanique de l'approbation : la bienveillance excite l'approbation et la perception

de la vertu détermine l'observateur à aimer l'agent vertueux. Ainsi, les tendances des actions – orientées tantôt vers le bien privé tantôt vers le bien public – peuvent être identifiées par tout homme, comme Hutcheson le rappelle dans l'introduction des *Illustrations* :

> These different natural Tendencies of Actions are universally acknowledged; and in proportion to our Reflection upon human Affairs, we shall enlarge our Knowledge of these Differences[4].

D'après Hutcheson, cette capacité des hommes à appréhender le vice et la vertu dans les conduites qu'ils observent suppose comme condition de possibilité l'existence en chacun d'un sens moral. Celui-ci est défini comme une détermination de l'esprit à approuver des affections aimables ou les actions qui découlent de ces affections sans avoir en vue notre bonheur privé dans notre approbation de ces actions. Ainsi, comme il l'explique au début de la section I des *Illustrations*, si ce sont des affections et des instincts qui déterminent les hommes à agir, c'est un sens moral qui doit les déterminer à approuver certaines actions plutôt que d'autres. Le problème de la reconnaissance de la moralité des actions est donc intrinsèquement lié à la théorie du sens moral, et ce à plus d'un titre.

Tout d'abord, le terme de reconnaissance est d'autant mieux approprié à l'exercice du sens moral que ce qui compte pour Hutcheson n'est pas d'établir une définition objective de la nature de la vertu et du vice mais l'existence, chez le spectateur, d'une perception des qualités morales. Il s'intéresse moins à la détermination de l'objet qui provoque l'approbation, la vertu, qu'au fait que les hommes qualifient certains objets d'aimables ou de vertueux. C'est la régularité d'un jugement qui intéresse Hutcheson : la vertu n'existe que par un spectateur qui, parce qu'il éprouve un plaisir d'un type particulier, peut identifier la vertu, comme le montre le passage suivant de la *Recherche*, ajouté dans la 3ème édition :

Virtue is then called amiable or lovely, from its raising Good-will or Love in Spectators toward the Agent; and not from the Agent's perceiving the virtuous Temper to be advantageous to him, or desiring to obtain it under that View[5].

La vertu n'acquiert une existence que lorsqu'elle est observée par des individus qui la nomment et, ainsi, la reconnaissent comme telle. C'est bien l'estime des hommes pour d'autres hommes qui est en question, le fondement de la valeur qu'ils s'accordent les uns aux autres, et ce indépendamment de leur intérêt privé : « And I am confident he will find some other Foundation of Esteem than Advantage»[6].

En outre, si, par son sens moral, l'observateur a la capacité d'identifier des qualités morales, il ne peut pour autant en rendre raison : Hutcheson rend bien compte d'un phénomène de reconnaissance et non de connaissance. De même que l'esclave dans le *Ménon* de Platon parvient à désigner les lignes à partir desquelles dupliquer le carré sans pouvoir démontrer l'opération à effectuer ou que Ménon peut indiquer des cas de vertu sans pouvoir la définir, les spectateurs des actions morales reconnaissent celles-ci sans pouvoir analyser plus avant leur approbation. Toutefois, alors que chez Platon cette reconnaissance est rendue possible par la connaissance antérieure des formes avant l'incarnation de l'âme, aucune connaissance des notions morales ne semble précéder leur reconnaissance chez Hutcheson. Le sens moral est bien une faculté de ressentir un plaisir ou une approbation à l'occasion d'actions ou d'affections morales antérieurement à toute réflexion[7]. Cette insistance de Hutcheson sur l'immédiateté de la reconnaissance opérée par le sens moral répond avant tout à une stratégie polémique doublement adressée : d'une part, contre les théoriciens de l'amour-propre tels que Mandeville ou Hobbes, il refuse que le jugement moral soit déterminé par la considération de l'intérêt personnel et d'autre part, contre Locke, il

refuse que ce jugement soit déterminé par la perspective d'une sanction prévue par la loi[8]. Mais elle est aussi la conséquence d'un problème de nature épistémique : les idées morales, c'est-à-dire les perceptions d'approbation que nous recevons à l'occasion d'actions ou d'affections vertueuses, sont des idées simples :

> The words Election and Approbation seem to denote simple Ideas known by Consciousness; which can only be explained by synonymous Words, or by concomitant or consequent Circumstances[9].

Les idées simples d'approbation et d'élection reçues par l'esprit à l'occasion d'actions vertueuses ne peuvent faire l'objet d'aucune analyse pouvant donner lieu à une définition. Elles ne peuvent être expliquées qu'à partir d'une description des circonstances de leur apparition ; c'est précisément ce que le rationaliste Burnet reproche à Hutcheson dans la préface de la *Correspondance* :

J'ai tendance à penser que l'ingénieux auteur de *l'Enquête*, s'il avait consciencieusement exploré les différentes acceptions des mots bien et mal, et de quelle façon ils étaient tous dérivés du sens propre et premier, ne se serait pas contenté de la simple description du bien moral et du mal moral, du seul fait que l'appréhension que nous en avons a pour effet de produire en nous plaisir et douleur internes ou, ce qui revient au même, amour et aversion[10].

D'après Burnet, s'en tenir à de telles descriptions des plaisirs particuliers, c'est considérer un bien et un mal seulement relatifs. Seule la mise en rapport opérée par la raison des perceptions particulières avec les idées de bien et de mal présentes dans l'entendement divin permettrait de les justifier. Au contraire, Hutcheson considère que ces idées sont irréductibles à d'autres idées et que seul un sens peut les découvrir. La raison n'aurait jamais pu s'y appliquer si elles ne lui avaient été données par ce sens moral. Dans la section I des *Illustrations*, Hutcheson récuse donc la conception selon laquelle il existerait une norme du bien moral découverte par la raison et qui serait préalable à tout sens :

> If what is intended in this Conformity to Reason be this, 'That we should call no Action virtuous, unless we have some Reason to conclude it to be virtuous, or some Truth shewing it to be so'. […] If this be intended by Conformity to Truth, then at the same rate we may make Conformity to Truth the original Idea of Vice as well as Virtue; nay, of every Attribute whatsoever. That Taste alone is sweet, which there is Reason to count sweet; that Taste alone is bitter, concerning which 'tis true that it is bitter; that Form alone is beautiful, concerning which 'tis true that it is beautiful; and that alone deformed, which is truly deformed. Thus Virtue, Vice, Sweet, Bitter, Beautiful, or Deformed, originally denote Conformity to Reason, antecedently to Perceptions of any Sense. The Idea of Virtue is particularly that concerning which 'tis Truth, that it is Virtue; or Virtue is Virtue; a wonderful Discovery[11]!

Dans ces lignes, le philosophe met sur le même plan la vertu, le goût, le beau, ce qui a pour effet de rendre l'argument adverse absurde. Le goût nous livre de lui-même ce qui est amer. Il est évident que pour juger d'un goût nous n'avons pas à le mettre en rapport avec une idée de la raison et que cette dernière ne peut rien ajouter au contenu de l'idée. Comme l'a bien montré William Frankena[12], toute l'argumentation de Hutcheson repose sur un double présupposé : que la raison ne découvre que les rapports entre des termes, et non les termes eux-mêmes, et que le bien est une idée simple qui doit faire l'objet d'une perception pour être connue, tout comme les qualités sensibles. Ainsi, sans sens moral, « le bien moral ou le mal moral nous auraient été inconnus »[13], au sens où nous n'aurions même pas été capables de les reconnaître. Par le sens

moral, nous apprenons que le bien moral et le mal moral existent sans pour autant être capables d'en donner une définition. Si cette connaissance du bien et du mal moral a lieu, ce ne sera qu'en vertu du travail ultérieur de la réflexion. En effet, dans le passage cité précédemment, Hutcheson précise que si les différentes tendances des actions sont universellement reconnues par les hommes, elles ne sont véritablement connues qu'à force de réflexion sur les affaires humaines[14]. Hutcheson semble y distinguer ce qui relève de la reconnaissance opérée par le sens moral et qui est caractérisée par son immédiateté, et ce qui relève de la connaissance, et suppose le travail de la réflexion et donc de la raison.

La reconnaissance s'opère donc sans norme préalablement établie. Il s'agit de comprendre les modalités d'une telle reconnaissance : comment pouvons-nous identifier ce dont nous n'avons aucune notion préexistante ? La solution que propose Hutcheson réside dans le caractère spécifique du plaisir éprouvé par le sens moral. C'est par et dans le sentiment lui-même que nous identifierions la vertu.

2. La reconnaissance des qualités morales des actions prises abstraitement

Dans le second traité de la *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Hutcheson entend rendre compte d'une reconnaissance d'un genre précis : pourquoi les hommes approuvent-ils certaines actions qui ne sont pour eux d'aucune utilité ? Il écrit vouloir « examiner toutes les actions qui partout paraissent pour aimables » et « rechercher les raisons pour lesquelles elles sont approuvées »[15]. Celles-ci sont à chercher dans l'opinion du spectateur qui tient ces actions comme dérivant d'une affection bienveillante. Le principe déterminant de l'approbation réside alors uniquement dans l'opinion qu'a le spectateur de la disposition ou de l'intention bienveillante de l'agent et non dans ses effets. Par conséquent, alors que l'utilité avérée ne suffit pas à déterminer l'approbation, l'intention bienfaisante suffit seule à rendre aimable une action. Cela permet de rendre compte de l'approbation d'actions inutiles au spectateur, comme la gratitude de l'agent envers son bienfaiteur. Ainsi, pour bien mettre en valeur l'existence d'une bienveillance naturelle en tout homme, Hutcheson considère d'abord les actions prises abstraitement, indépendamment de leurs conséquences utiles ou nuisibles. Ce cadre minimaliste lui permet de dégager le fonctionnement du sens moral.

Le sens moral est doté d'une double fonction: juger de la valeur morale des actions et des affections et approuver cette valeur morale. La reconnaissance opérée par le sens moral semble à la fois épistémique et morale : il identifie les qualités morales et y réagit par une réaction affective appropriée. Toutefois, ces deux étapes ne sont pas distinguées réellement : c'est dans le sentiment d'approbation lui-même que s'opère la reconnaissance de la vertu. En effet, nous appelons vertu tout ce qui agrée à notre sens moral, comme Hutcheson le montre dans la Préface de *l'Essai*[16]. La vertu est ce que le sens moral présente comme bon. Ainsi, ce plaisir pris aux actions bienveillantes, que Hutcheson distingue des autres plaisirs existants, ne se réduit pas à l'approbation d'une action que l'observateur aurait antérieurement jugée comme bonne : le jugement s'opère par et dans le plaisir moral lui-même. Dans ce plaisir s'opère une reconnaissance épistémique de la vertu. Il apparaît comme le critère de la vertu de l'action permettant de la reconnaître comme telle. De la reconnaissance de ce plaisir dépend donc celle de la vertu – attribuée aux acteurs et aux observateurs qui y sont sensibles ; c'est pourquoi, dans *l'Essai*, Hutcheson se donne-t-il comme objectif de faire l'analyse des différents plaisirs et affections. Seule la mise au jour de ces plaisirs moraux pourra prouver l'existence d'un sens adapté à ces plaisirs et d'une bienveillance

naturelle en chacun. Il faudra donc distinguer les plaisirs et les peines propres aux sens externes, au sens interne de la beauté, au sens public et au sens moral[17].

Ainsi, Hutcheson rend la raison inutile dans la détermination de la vertu et impute au seul sens moral les deux dimensions – épistémique et affective – de la reconnaissance de la vertu. En effet, selon lui, l'activité rationnelle ne portant que sur des rapports, elle ne peut qu'indiquer la bonté relative d'une action par rapport à une fin. Elle dégage seulement la validité d'un rapport de cause à conséquence. Ainsi, dans la section I des *Illustrations,* Hutcheson montre qu'on peut formuler des vérités sur la propriété et ses conséquences – « Cela tend au bonheur des hommes : cela encourage l'industrie : cela devrait être récompensé par Dieu » – tout comme des vérités sur le vol – « Cela perturbe la société : cela freine l'industrie : cela devrait être puni par Dieu ». La raison ne fait que dégager une conformité entre une proposition et une réalité (la propriété et le vol dans l'exemple cité. Dans ces exemples, la conformité est commune aux deux types de propositions, alors qu'il existe entre elles une différence morale. Ce n'est donc pas la conformité ou la non-conformité d'une proposition (sa vérité) qui fait qu'elle est bonne ou mauvaise. Par conséquent, ce n'est pas grâce à sa raison qu'un individu reconnaît le bien moral et le mal moral d'une action :

> This conformity then cannot make a Difference among Actions, or recommend one more than another either to Election or Approbation, since any Man may make as many Truths about Villany, as about Heroism, by ascribing to it contrary Attributes[18].

L'intérêt du sens moral est donc de rendre possible une reconnaissance de la vertu, par le moyen des sentiments de plaisir et de peine. Par là, aucune « vérité » ou connaissance de l'adéquation de l'action considérée avec une fin donnée n'est délivrée mais simplement une valeur morale, la qualité bonne d'une action pour un spectateur doté d'un sens moral. En effet, le propre des qualités morales est qu'elles sont tout entières définies par leur valeur ; c'est pour cette raison qu'elles n'apparaissent qu'à travers l'approbation d'un spectateur à qui elles procurent un plaisir spécifique. En ce sens, la fonction du sens moral est de produire et de faire apparaître un nouvel objet : la vertu ou le vice. Cela suppose de comprendre que, d'après Hutcheson, le plaisir et le mal moral ne sont pas des perceptions dérivées de la sensation. Ils révèlent une réalité nouvelle, dont l'être consiste dans son caractère bon :

There seems to be some Sense or other suited to every sort of Objects which occurs to us, by which we receive either Pleasure, or Pain from a great part of them, as well as some Image, or Apprehension of them: Nay, sometimes our only Idea is a Perception of Pleasure, or Pain. The Pleasures or Pains perceived, are sometimes simple, without any other previous Idea, or any Image, or other concomitant Ideas, save those of Extension, or of Duration; one of which accompanies every Perception, whether of Sense, or inward Consciousness. Other Pleasures arise only upon some previous Idea, or Assemblage, or Comparison of Ideas. These Pleasures, presupposing previous Ideas, were called Perceptions of an internal Sense, in a former Treatise. Thus Regularity and Uniformity in Figures, are no less grateful than Tastes, or Smells; the Harmony of Notes, is more grateful than simple Sounds. In like manner, Affections, Tempers, Sentiments, or Actions, reflected upon in our selves, or observed in others, are the constant Occasions of agreeable or disagreeable Perceptions, which we call Approbation, or Dislike[19].

Dans ces lignes, Hutcheson montre que la particularité des idées perçues par le sens moral est que ce sont des idées simples qui ne sont pas causées immédiatement par des sensations isolées, mais qui sont provoquées par une impression composée. De même, la beauté n'est pas une qualité

perçue par la vue ou par le toucher mais résulte de l'impression d'ensemble d'un tableau. Dès lors, cette perception n'est pas une sensation mais un sentiment, c'est-à-dire une perception simple non réductible à un agrégat de sensations. Le sentiment perçoit quelque chose de plus que ce que perçoit la sensation : alors que celle-ci m'indique juste que l'enfant va aider la vieille dame à traverser la rue, mon sens moral me dit « c'est bien ». Par là, il me fait percevoir une idée nouvelle, celle de la vertu. On comprend donc mieux comment le jugement et l'approbation peuvent être pris en charge par le seul sens moral. En approuvant, le sens moral juge qu'une qualité est bonne moralement. Et d'après Hutcheson, il n'y a rien de plus à dire pour identifier la vertu. C'est ainsi que Hutcheson répond à Burnet qui, dans sa lettre du 10 avril 1725, expliquait que le plaisir et la peine n'étaient pas la règle du jugement, mais la conséquence du fait de découvrir que nous avions bien jugé en accord avec la raison. D'après le rationaliste, ils n'étaient que l'effet du sens interne de la joie et de la peine réagissant affectivement aux jugements de la raison. Pour Hutcheson le plaisir moral ressenti ou l'approbation ne suivent pas le jugement mais le constituent.

Cette interprétation va dans le sens d'une lecture cognitiviste de Hutcheson : le sens moral n'est pas réduit à une réaction affective, mais identifie, par ses sentiments de plaisir et de douleur, des qualités morales. Comme l'a montré Jean-Michel Vienne[20], il combine une appréhension qui est à la fois cognitive, affective et normative. Cette lecture trouve un appui incontestable dans les passages où Hutcheson, que ce soit pour prouver la naturalité du sens moral contre les théoriciens de l'amour-propre ou pour préserver l'autonomie de la morale contre les normes transcendantes des rationalistes, insiste sur l'originarité des perceptions morales par rapport aux jugements de la raison.

Toutefois, qu'en est-il lorsque Hutcheson élargit le cadre à l'intérieur duquel l'action était jusqu'ici considérée c'est-à-dire lorsque, à partir de la section III de la *Recherche*, il commence à considérer les conséquences des actions et leurs effets sur le bien public ? La raison semble alors nécessaire pour déterminer cette moralité complexe des actions. Dès lors, peut-on considérer que la reconnaissance de la moralité des actions prises *in concreto* revienne au sens moral ? Faut-il soutenir que c'est la raison qui, au moyen de ses calculs, identifie la vertu que manifestent les actions et que le sens moral ne fait qu'approuver ces jugements ? Ce qui est en jeu est la nature de la reconnaissance opérée par le sens moral : si, dans ce cadre élargi, c'est la raison qui calcule le degré de moralité des actions, alors la reconnaissance qu'exprime le sens moral est susceptible de perdre la spécificité qu'elle recelait à nos yeux, qui était d'être à la fois épistémique et affective.

3. La complexité de la moralité bien comprise

Nous voudrions montrer que, même lorsque Hutcheson s'intéresse aux conséquences des actions, la valeur morale globale des actions doit encore être reconnue par le sens moral. L'évaluation rationnelle du rapport des actions au bien commun ne suffit pas à apprécier la vertu d'un agent et encore moins à susciter une adhésion active, de la part du spectateur, à la vertu ainsi reconnue.

A partir du paragraphe III de la section III de la *Recherche*, Hutcheson ne s'intéresse plus tant au principe du jugement moral d'une personne face à une action – où c'est la croyance dans l'intention bienveillante de l'agent qui est déterminante – qu'à l'accord pouvant exister entre plusieurs personnes sur la moralité d'une action :

> This is still allowed to be the way of deciding the Controversy about any disputed Practice, *viz*. to inquire whether this Conduct, or the contrary, will most effectually promote the public Good[21].

Cet accord n'est pas trouvé dans l'impression de bienveillance qui résulte de la contemplation des actions prises isolément mais dans l'estimation de l'influence de l'action sur le bien universel de l'humanité. L'idée que l'utilité du bien public entre en compte dans le jugement moral apparaît alors.

Dans la suite du paragraphe, Hutcheson commence à réfléchir sur la justification de l'approbation des actions, et notamment de celles qu'on approuve alors qu'elles paraissent mauvaises :

> All the moving and persuasive Vindications of Actions, which may, from some partial evil Tendency, appear evil, are taken from this, that they were necessary to some greater Good, which counterbalanced the Evil[22].

Les exemples que prend Hutcheson – la sévérité, le châtiment – renvoient à des actions ou à des affections qui semblent malveillantes quand elles sont considérées abstraitement, indépendamment de leurs conséquences. Par là même est reconnu le décalage pouvant exister entre notre jugement immédiat et notre jugement réfléchi. La seule opinion de l'intention bienveillante de l'agent que nous formons de façon immédiate doit être étayée par une démonstration de l'utilité de l'action pour le bien public. Ainsi, comme il est dit au tout début de la section IV, il peut nous arriver de devoir justifier une action condamnée ou soutenir sa légitimité[23]. Nous montrons alors que l'action n'a pas été nuisible mais bénéfique. Cela, d'après Hutcheson, doit confirmer que le fondement universel de notre sens moral est la bienveillance. Mais si c'est elle qui suffit seule à fonder la moralité d'une action, ce n'est que par la considération des conséquences de l'action à laquelle elle est supposée avoir mené qu'on parvient à la vérifier. Ainsi, il est intéressant de constater que la bienveillance d'une action se prouve par l'attention portée aux conséquences. Plus encore, il semble que l'intention de l'agent de faire le bien n'est pas le seul critère pour définir la bienveillance : la nature des effets de la bienveillance semble aussi entrer dans sa définition, comme le montre le § VI de la section III. Hutcheson y énumère les différents types de bienveillance, de la plus estimable à la moins estimable. A chaque fois, la bienveillance se caractérise par l'extension de ses effets sur le bien public. Ainsi, plusieurs dispositions, que ce soit des mouvements sereins de la volonté, des affections, des instincts ou des passions, peuvent être qualifiées de bienveillantes, dans la mesure où elles visent à chaque fois le bien d'autrui. Mais elles sont plus ou moins bienveillantes selon le nombre d'individus auxquels leurs effets bienfaisants s'appliquent. La beauté morale d'une disposition est donc le produit de l'intention de l'agent et de la contribution de son action au bien public.

Dès lors, cette intégration du bonheur public dans l'évaluation de la plus ou moins grande beauté morale d'une action ne rend-elle pas le sens moral inapte à reconnaître la vertu ? En effet, il est remarquable que le paramètre du bien public soit accompagné, dans ces paragraphes, d'une entrée en scène de la raison. On peut déjà avancer que celle-ci apparaît avec le problème, mentionné dans le paragraphe précédent, de la *justification* que les individus doivent parfois donner aux jugements qu'ils portent sur une action observée : en cas de désaccord avec les autres spectateurs d'une action, les individus doivent rendre compte de leur jugement d'approbation ou de condamnation en donnant des « raisons » à ce jugement. Mais la raison intervient aussi plus tôt, dès le moment de *l'évaluation* de l'action : comme Hutcheson l'écrit au §V de la même section, la raison peut en effet « découvrir certaines limites à l'intérieur desquelles nous pouvons agir par amour-propre sans que cela soit incompatible avec le bien du Tout »[24]. Le paramètre de l'utilité publique ayant été introduit dans les pages précédentes, l'amour propre n'est pas

forcément mauvais en ce qu'il peut contribuer au bien général. C'est à notre raison de dégager les rapports entre une action particulière guidée par l'amour propre et son bienfait pour le Tout, et ainsi d'évaluer la bienfaisance d'une telle action guidée par l'amour-propre. L'intervention du paramètre du bien public suppose donc l'intervention de raisonnements, comme si les perceptions du sens moral ne pouvaient qu'estimer la vertu de la *disposition* de l'agent et non la moralité effective de son action[25]. Or, une dissociation entre la disposition vertueuse du sujet et la moralité effective de l'objet peut apparaître, comme dans le cas d'une action causant un mal plus grand à son agent qu'elle ne fait de bien à autrui :

> So that a Man who reasoned justly, and considered the Whole, would not be led into it, were his Benevolence ever so strong; nor would he recommend it to the Practice of others; however he might acknowledge, that the Detriment arising to the Agent, from a kind Action, did evidence a strong Disposition to Virtue[26].

Dans cet exemple, la disposition de l'agent est vertueuse mais son idée du devoir est erronée et affaiblit la moralité effective de son action. Ainsi, « quoique toute affection bienveillante, considérée abstraitement, soit approuvée par notre sens moral »[27], elles ne sont pas toutes vertueuses si l'on prend en compte leur effet sur le bien du Tout. La raison est donc ce qui permet aux hommes de « juger de la tendance des actions » et de ne pas « suivre stupidement la première apparence du bien public »[28]. Faut-il en déduire que le sens moral n'a finalement aucun rôle déterminant dans le jugement des actions considérées *in concreto* ? Face à de telles actions, il se contenterait de réagir affectivement à un jugement prononcé antérieurement par la raison et ne ferait que rendre aimables au spectateur les actions dont la raison aurait déjà prouvé qu'elles étaient publiquement utiles. La suite de la section ne semble pas aller dans le sens de cette interprétation. En effet, Hutcheson y écrit que c'est « notre sens moral de la vertu » qui nous fait juger d'après la règle du plus grand bonheur du plus grand nombre[29], ou encore que c'est ce sens qui recommande certaines actions plutôt que d'autres à notre choix, selon leur tendance « la plus universellement illimitée au bonheur le plus grand et le plus étendu »[30]. Comment expliquer cette permanence du recours au sens moral ?

Premièrement, nous devons ici nous souvenir que dans la conception de Hutcheson, la raison n'est jamais capable de découvrir l'idée simple du bien moral. Il existe une solution de continuité entre la preuve de l'utilité d'une action et le jugement consistant à dire « c'est bien », quel seul le sens est capable de formuler par la perception d'un plaisir particulier. Ainsi, dans la première section des *Illustrations*, alors que Hutcheson réfléchit à l'association traditionnelle de l'épithète « raisonnable » avec la vertu plutôt qu'avec le vice, il rappelle que la raison ne recommande rien comme étant vertueux, mais déduit seulement l'utilité de quelque chose pour une fin donnée, celle de telle action pour l'intérêt de l'individu ou pour l'intérêt public :

> Again, in all Men there is probably a moral Sense, making publickly useful Actions and kind Affections grateful to the Agent, and to every Observer: Most Men who have thought of human Actions, agree, that the publickly useful are in the whole also privately useful to the Agent, either in this Life or the next: We conclude, that all Men have the Same Affections and Senses[31].

Le sens moral est ce grâce à quoi l'observateur apprécie les douces affections mais aussi les actions dont l'exercice de la raison a montré qu'elles étaient utiles. Seul le sens moral nous informe que de telles actions sont agréables à tout observateur indépendamment de son intérêt, et partant qu'elles sont véritablement bonnes moralement. Ainsi, même pour les actions considérées dans leurs effets

concrets, c'est toujours le sens moral qui, en dernière instance, reconnaît la vertu. En outre, même dans le passage de la section III de la *Recherche* dans lequel Hutcheson proposait une évaluation des dispositions bienveillantes selon le critère de l'utilité publique, le résultat final – qui associait disposition et utilité publique – était désigné par l'expression de « beauté morale »[32]. La conclusion de la raison sur l'utilité d'une action se mue finalement en objet esthétique : il contribue à l'apparence plus ou moins belle de l'action observée. Ainsi, le jugement final relatif à la moralité d'une action semble encore formulé par le sentiment. Dès lors, le sens moral est ce qui estime la moralité globale d'une action en mettant en rapport les dispositions de l'agent et les effets de l'action. En effet, les axiomes ou les propositions que Hutcheson propose au lecteur afin de calculer « la moralité de n'importe quelle action avec toutes ses circonstances »[33], reviennent à chaque fois à mettre en balance les dispositions ou les capacités de l'agent avec la quantité de bien public qu'il produit. A ce propos, il n'est peut être pas anodin que Hutcheson ait supprimé dans la dernière édition de la *Recherche* les formules mathématiques censées permettre ce calcul. Si c'est le sens moral qui rend son verdict en dernier, une impression générale de la moralité résultant du rapport entre les capacités et les effets produits suffit – tout comme le sens de la beauté juge à partir de l'impression générale qui se dégage d'un ensemble de sensations particulières. Ainsi, si le travail de la raison est nécessaire pour dégager la bienfaisance générale d'une action, cette faculté ne saurait reconnaître ultimement la bonté d'une action :

> For we are not to imagine, that this Sense should give us, without Observation, Ideas of complex Actions, or of their natural Tendencies to Good or Evil ; it only determines us to approve Benevolence, whenever it appears in any Action, and to hate the contrary. So our Sense of Beauty does not, without Reflection, Instruction or Observation, give us Ideas of the regular Solids, Temples, Cirques, and Theatres; but determines us to approve and delight in Uniformity amidst Variety, wherever we observe it[34].

Si le sens moral approuve la combinaison des dispositions et des conséquences dégagées préalablement, c'est encore l'impression d'ensemble, la beauté résultante de cet équilibre qu'il apprécie. Ainsi, si le sens moral demeure « spéculaire », comme le qualifie Laurent Jaffro, désignant par là la dimension esthétique du sens moral, ce n'est pas dans le sens d'une pure passivité, étant donné qu'il opère une mise en rapport ou une estimation à partir de différentes données. Il n'exprime pas une simple gratitude à l'égard d'un agent qui aurait été jugé vertueux par la raison : il juge que cet agent est vertueux.

Cette « recommandation » émise par le sens moral semble lui conférer une fonction dans l'élection que nous pouvons formuler face à différentes actions possibles. Doit-on, comme le dit Laurent Jaffro citant Stephen Darwall[35], n'y voir qu'un « éclaircissement » et non une motivation ? N'aurait-il aucun rôle déterminant pour l'action ?

4. Au-delà de la reconnaissance : le sens moral comme principe d'action

Cantonner le sens moral à un organe de « reconnaissance », revient peut être à sous-estimer son rôle dans la vie morale des individus. Certes, Hutcheson insiste bien sur le fait que les affections sont au principe de l'élection alors que le sens moral est au principe de l'approbation[36], et que la bienveillance est le motif premier des actions vertueuses. On peut déjà noter que la distinction entre sens moral et bienveillance n'est pas toujours très claire comme c'est le cas au début de la section VII de la *Recherche* :

> There is naturally an Obligation upon all Men to Benevolence; and they are still under its Influence, even when by false, or partial Opinions of the natural Tendency of their Actions, this moral Sense leads them to Evil[37].

Toutefois, quand bien même il faut maintenir une distinction entre le sens moral et la bienveillance, celui-là, en tant que principe d'approbation, est une cause nécessaire de l'action morale. Le fait que les passions et les affections soient identifiées par Hutcheson comme étant les motifs ou les causes immédiates de l'action humaine dans la section II de la *Recherche*, n'empêche pas que le sens moral en soit une cause indirecte. En effet, le philosophe écrit à plusieurs reprises que ce sens « dirige » l'action[38]. Certes, on doit reconnaître que son influence sur la pratique agit essentiellement en éclaircissant la valeur de l'action à choisir. Mais on a du mal à voir en quoi cet éclaircissement n'aurait pas un effet déterminant dans le déroulement de l'action. En effet, si l'on se reporte aux raisons pour lesquelles Hutcheson disqualifie la raison comme principe d'action, elles ne portent pas seulement sur l'incapacité de cette faculté à nous faire désirer une fin et ainsi à nous mettre en mouvement, mais aussi sur son incapacité à nous proposer une fin :

Comme si la raison ou la connaissance de n'importe quelle proposition vraie pouvait jamais nous mettre en action lorsqu'il ne s'offre aucune fin et que nous n'avons aucune affection ni aucun désir qui nous porte à cette fin[39].

Le désir ou l'affection ont pour fonction d'entraîner le sujet dans la poursuite d'une fin donnée mais non d'indiquer cette fin. Dans les *Illustrations*, Hutcheson attribue au sens moral ce pouvoir d'indiquer une fin : lui seul permet de justifier la valeur d'un but poursuivi et d'en faire une fin voulue pour elle-même. Si les instincts ou les affections nous poussent d'eux-mêmes au bien, ils ne peuvent identifier quel est ce bien. En outre, une simple *connaissance* de la moralité ne suffit pas : il faut un moteur affectif qui puisse entraîner le désir de l'agent. Partant, dans la mesure où elle confond jugement et approbation, la reconnaissance opérée par le sens moral représente un intérêt indéniable pour l'action : elle permet d'identifier une fin comme étant désirable. Pour avoir un effet pratique, le jugement semble devoir être associé à une reconnaissance affective, ce que permet justement le sens moral. Si la bienveillance suffit à mettre le sujet en mouvement vers le bien public, et qu'elle oblige par elle-même les sujets au bien public, le sens moral demeure nécessaire pour indiquer dans quelle direction se trouve cette fin poursuivie indépendamment de lui. Laurent Jaffro a bien insisté sur le fait que chez Hutcheson, l'obligation n'émanait pas du sens moral lui-même[40] ; peut-être est ce pour éviter de tomber dans cet écueil qu'il a finalement exclu le sens moral de toute détermination pratique. Pour nous, c'est précisément parce qu'il est principe d'approbation et d'élection et qu'il reconnaît les qualités morales, mais aussi parce qu'il est déterminé dans ses jugements par l'objet qui se donne à sa perception que le sens moral est aussi un principe déterminant pour l'agent. Le spectateur si cher à Hutcheson est toujours aussi un acteur en puissance.

Conclusion :

Au terme de ce parcours dans les premiers écrits de Hutcheson, le terme de reconnaissance nous semble approprié pour décrire la théorie du sens moral que le philosophe écossais élabore. En effet, celle-ci répond avant tout au souci qu'il a de prouver la disposition naturelle des hommes à la bienveillance indépendamment de toute considération d'intérêt privé, et fonde de la sorte la

condition de possibilité d'une reconnaissance authentique entre individus. Il nous semble qu'en distinguant les actions prises *in concreto* de celles considérées *in abstracto*, Hutcheson offre une conception du jugement moral plus fine que ce qu'on en a souvent dit. En effet, cette analyse lui permet de concilier la primauté du sens moral dans le jugement moral et la nécessité d'un recours aux raisonnements quand il s'agit d'évaluer le degré de moralité d'une action considérée avec ses conséquences. En outre, maintenir le sens moral comme sujet ultime de la reconnaissance de la vertu rend possible, à nos yeux, le passage de l'observation de la vertu à sa réalisation. Car le sens moral fait que la reconnaissance de la vertu est toujours aussi une reconnaissance affective, suscitant le désir du sujet de bien agir.

---

1 *Le sens moral ; Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant.* Coordonné par Laurent Jaffrot, Paris, Puf, 2000.

2 *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu en deux traités, Essai sur la nature et la conduite des passions et affections, Illustrations sur le sens moral*.

3 *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, II, I, I, London, 1738, p. 112-113. Nous utilisons la quatrième édition de 1738 de *l'Inquiry* sauf indication contraire (orthographe modernisée), l'édition Liberty Fund pour *l'Essa*y et *les Illustrations* qui l'accompagnent, et la traduction française de la *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson* proposée par Olivier Abiteboul.

4 *Illustrations upon the Moral sense*, Introduction, Indianapolis, Liberty Fund, 2002, p. 133.

5 *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*, II, I, VIII, p. 130.

6 *Ibid.*, II, I, III, p. 118.

7 En ce sens, on peut rapprocher de cette conception de la reconnaissance celle qu'esquisse Axel Honneth dans le chapitre III de *la Réification* : « Il me faut maintenant expliciter la thèse selon laquelle l'attitude participante et engagée précède la saisie neutre de la réalité ; en d'autres termes, il me faut expliciter la thèse selon laquelle la reconnaissance précède la connaissance » (*La réification, Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 52) ; à cette différence près que la reconnaissance dont parle Honneth dans ce chapitre est purement affective, tandis que la spécificité de celle qu'on trouve chez Hutcheson est d'être à la fois épistémique et affective.

8 Anne-Dominique Balmès rappelle les modalités de ce double combat dans l'avant-propos de sa traduction de *l'Inquiry*, parue chez Vrin : « Locke avait expliqué que tout homme cherche son seul bonheur, et n'est guidé dans cette recherche que par la crainte du châtiment » (p. 8) ; « Mandeville, à la suite de Hobbes, s'était efforcé de montrer dans sa fameuse *Fable des abeilles* (1714), explicitement visée dès le titre de *l'Inquiry*, que le principe de toute morale réside dans l'amour-propre ou le caractère intéressé de la nature humaine » (p. 13), *Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu*, Paris, Vrin, 1991.

9 *Illustrations*, Introduction, p. 134; 'All Men feel something in their own Hearts recommending Virtue, which yet it is difficult to explain', *Essay*, Preface, p. 7.

10 *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson* (1725), Préface, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 140.

11 *Illustrations*, I, p. 147-148.

12 'Hutcheson's moral sense theory', *Journal of the History of Ideas*, 16/3, (1955), p. 356-375.

13 *Correspondance entre Gilbert Burnet et Francis Hutcheson* (1725), Lettre de Philanthropus du 9 octobre 1725, p. 179.

14 'These different natural Tendencies of Actions are universally acknowledged; and in proportion to our Reflection upon human Affairs, we shall enlarge our Knowledge of these Differences'; *Illustrations upon the Moral sense*, Introduction, p. 133.

15 'If we examine all the Actions which are counted amiable any-where, and inquire into the Grounds upon which they are approved', *Inquiry*, II, III, I, p. 166.

16 "We must therefore only assert in general, that "every one calls that Temper, or those Actions virtuous, which are approv'd by his own Sense (…)" *Essay*, Preface, p. 7.

17 *Essay*, I, p. 17.

18 *Illustrations*, I, p. 137.

19 *Essay*, I, p. 16-17.

20 « Le sens moral est précieux pour ses partisans, car il unit dans une même expérience contenu et sanction (ou motivation) », J.M. Vienne, *Expérience et raison, les fondements de la morale selon Locke*, chapitre 3, Vrin, 1991, p. 67. Jean-Michel Vienne explique comment la théorie du sens moral de Hutcheson tente de sauver la morale « de la contingence qui la guette depuis que Locke la soumet à l'entendement individuel, forcément incertain » tout en respectant les principes de l'empirisme de Locke (*op. cit*., p. 64).

21 *Inquiry*, II, III, III, p. 169.

22 *Ibid*., II, III, III, p. 171.

23 'If we are vindicating a censured Action, and maintaining it lawful', *Ibid*., II, IV, I, p. 200.

24 'Our Reason can indeed discover certain Bounds, within which we may (…) act from Self Love, consistently with the Good of the Whole', *Ibid*., II, III, V, p. 175.

25 On peut considérer que la moralité effective comprend la bienveillance (l'intention vertueuse de l'agent) et la bienfaisance (l'effet positif de l'action sur le bien public).

26 *Ibid*., II, III, VI, p. 177.

27 'Tis here to be observed, that though every kind Affection abstractly considered, is approved by our moral Sense', *Ibid*., II, III, IX, p. 183.

28 'Men have Reason given them, to judge of the Tendencies of their Actions, that they may not follow the first Appearance of publick Good', *Ibid*., II, IV, III, p. 207-208.

29 'We are led by our moral Sense of Virtue to judge thus', *Ibid.*, II, III, VIII, p. 180.

30 ' From these Observations, we may see what Actions our moral Sense would most recommend to our Election, as the most perfectly virtuous: viz. such as appear to have the most universal unlimited Tendency to the greatest and most extensive Happiness of all the rational Agents, to whom our Influence can reach', *Ibid*., II, III, X, p. 184.

31 *Illustrations*, I, p.148.

32 *Inquiry*, II, III, VII, p. 179.

33 'To find an universal Canon to compute the Morality of any Actions, with all their Circumstances', *Ibid*., II, III, XI, p. 187.

34 *Inquiry*, II, IV, III, p. 205.

35 Voir Jaffro, *op. cit.*, p. 45.

36 *Illustrations*, I, p. 142-143.

37 *Inquiry*, II, VII, I, p. 267-268.

38 ' In comparing the moral Qualities of Actions, in order to regulate our Election (…), we are led by our moral Sense of Virtue to judge thus' *Inquiry*, II, III, VIII, p. 180 ; 'From these Observations, we may see what Actions our moral Sense would most recommend

to our Election' *Ibid*., II, III, X, p. 184. 'Notwithstanding the mighty Reason we boast of above other Animals, its Processes are too flow, too full of Doubt and Hesitation, (…) to influence our Actions for the Good of the Whole, without this moral Sense', *Ibid*., II, VII, III, p. 272.

39 *Recherche*, II, III, XV; Ajout absent de l'édition anglaise de 1738. Nous nous fions à la traduction de la *Recherche* proposée par A.-D Balmes parue chez Vrin en 1991, p. 189.

40 Voir Jaffro, *op. cit*. p. 44.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Amicizia, gelosia e gratitudine nell'«Etica» di B. Spinoza

Francesco Toto

Abstract: *Drawing on Baruch Spinoza's analyses of jealousy and gratitude this article demonstrates the importance of friendship in his Ethics. Friendship is shown to be crucial both for those driven by reason and for those dominated by emotions. This article also shows the significance of the desire for recognition in the genesis of friendship itself. My emphasis on the notion of friendship addresses a gap in Spinozian studies and it produces a new reading of the problem of continuity/discontinuity between passion and virtue. Through this analysis the possibility of an affective agreement among men emerges that is independent from reason but at the same time able to promote the development of reason.*

1. In questo articolo parlerò del concetto spinoziano di amicizia, e della sua importanza in ordine a una più adeguata intelligenza del rapporto tra passione e virtù messo a punto nell'*Etica* spinoziana. Prima di dedicarmi all'analisi dei luoghi in cui l'amicizia viene chiamata in causa nella teoria degli affetti sviluppata dalla *Parte terza* dell'opera, che occuperà buona parte del mio discorso, mi sembra allora opportuno accennare alla funzione che la dottrina della virtù esposta nella *Parte quarta* assegna alla nozione di un'utilità non egoistica, ma capace di promuovere quei vincoli di solidarietà che stanno alla base dell'accordo o dell'amicizia tra gli uomini. Questa

funzione appare chiara sin da E4p18sch, scolio nel quale Spinoza offre al lettore un'esposizione sintetica dei dettami della ragione che si accinge a dimostrare secondo il suo «prolisso ordine geometrico», interamente centrata sul legame tra ricerca dell'utile e virtù. Per il modo in cui viene introdotto nella prima metà dello scolio e ripreso nelle proposizioni successive questo legame rappresenta una conseguenza necessaria e pressoché immediata della definizione stessa della virtù. Se la virtù non è null'altro che «l'essenza o la natura stessa dell'uomo, in quanto ha il potere di fare delle cose che si possono intendere mediante le sole leggi della sua natura»[1] (e di essere quindi attivo, libero e felice[2]), e se però l'essenza o la natura dell'uomo è costituita da uno sforzo di conservare sé stesso che è tutt'uno con la ricerca dell'utile[3], è evidente che proprio quest'ultima deve rappresentare «il primo ed unico fondamento della virtù»[4]. Il legame tra questa virtù e la ragione viene allora a dipendere dal fatto che nessuno può propriamente agire, fare ciò che segue dalla sua sola natura, ricercare adeguatamente il proprio utile, se non nella misura in cui le idee che accompagnano i suoi desideri siano delle idee adeguate o razionali. Dove la violenza delle passioni può essere tale da spingerci a seguire il male anche quando vediamo il bene[5], e da costringerci anzi ad inseguire inconsapevolmente il nostro stesso annientamento quasi fosse la nostra salvezza[6], la determinazione a ricercare ciò che è «veramente utile» esige che la nostra vita affettiva sia non solo rischiarata da quella adeguata comprensione di noi stessi e del mondo[7] che chiamiamo appunto ragione, ma sorretta da quella «fermezza» che rappresenta un «desiderio di conservare il proprio essere secondo il solo dettame della ragione»[8], e che ci consente di trovare nella resistenza agli eccessi delle passioni un'occasione non di frustrazione, ma di gioia e di soddisfazione di noi stessi[9]. La ragione comanda «che ciascuno ami sé stesso» e «ricerchi […] ciò che è veramente utile»[10], e il suo dettame non deve essere pensato quindi come un ordine autoritario, al quale la volontà deve sottomettersi per potersi opporre alle innate disposizioni della natura umana, ma come l'espressione più alta e adeguata di una tendenza alla conservazione di sé, all'autonomia e alla felicità che coincide con la natura stessa dell'uomo, e che in una forma più inadeguata ne orienta anche la vita passionale.

Il carattere non egoistico della ricerca dell'utile di cui l'amore di sé può essere portatore viene rivendicato nella seconda metà di E4p18sch affermando che essa sta a fondamento non solo della virtù in generale, o di quelle sue specifiche forme che derivano dalla fermezza e riguardano direttamente la conservazione di sé stessi (come ad esempio la temperanza, la sobrietà e la castità[11]), ma anche di quelle che investono il rapporto con gli altri uomini e derivano dalla «generosità», dal «desiderio con cui ciascuno si sforza per il solo dettame della ragione di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé in amicizia»[12]. Coerentemente con la distinzione introdotta in E3p59sch, nel quale «fermezza» e «generosità» compaiono per la prima volta come due desideri ugualmente caratteristici dell'uomo guidato della ragione e che mirano però l'uno «*soltanto*» all'utilità dell'agente e l'altro «*anche*» a quella del proprio simile, non è certo per via di una loro presunta capacità di arginare una tendenza di per sé stessa egoistica a conservare il proprio essere e ricercare il proprio utile che la generosità e le sue derivazioni possono essere assunte come forme di virtù ed oggetto di un comandamento della ragione, ma proprio al contrario perché rappresentano quelle configurazioni nelle quali il desiderio del proprio bene si rivela inseparabile dal desiderio del bene dell'altro e l'amore di sé che orienta la vita affettiva di ogni uomo palesa quindi la propria disposizione a promuovere forme di socializzazione non estrinseche, fondate non sulla repressione delle pulsioni, ma sui vincoli di un'utilità comune e dell'amicizia che essa consente di costruire. Diversamente da quanto accade con la fermezza, però, il legame tra generosità e conservazione di sé non è immediato, perché dipende dalla possibilità di un'utilità comune, ed è allora proprio per dimostrare questa possibilità che Spinoza

stabilisce una premessa maggiore, stando alla quale l'utilità di qualunque cosa esistente fuori di noi è direttamente proporzionale all'accordo tra la sua natura e la nostra, e una premessa minore, secondo la quale non c'è nessuna cosa che possa accordarsi con la nostra natura ed esserci utile più di quella di un altro uomo, concludendo che la ricerca dell'utile può stare all'origine di tutte le virtù atte a favorire un pieno accordo tra gli uomini (come la *pietas*, la giustizia, la lealtà, o l'onestà). L'utile che l'uomo virtuoso ricerca sotto la guida della ragione non può essere un utile egoistico perché per un individuo non c'è nulla di più utile di una comunità umana i cui membri si accordano integralmente, desiderano quindi l'uno per l'altro lo stesso bene che desiderano per sé, e cooperano con una potenza pari alla somma di tutte le potenze individuali ad un bene che è indivisibilmente di ognuno e di tutti.

Assegnando alla nozione di «accordo» la funzione di vera e propria chiave di volta dell'intera dottrina della virtù svolta nella *Parte quarta*, questa dimostrazione solleva al tempo stesso un problema di particolare rilievo per la comprensione del concetto di amicizia e del suo significato all'interno del sistema spinoziano. Quando afferma che due individui la cui natura è «del tutto identica» e che «si accordano del tutto» trovano nella loro unione un raddoppiamento della propria potenza di agire, e ne deduce che «nulla […] è più utile all'uomo dell'altro uomo», Spinoza presuppone che la natura degli uomini sia del tutto identica, e che l'integralità del loro accordo costituisca quindi una conseguenza immediata della loro semplice appartenenza a una «medesima specie»[13]. Riferendosi alla pienezza dell'accordo come all'oggetto di un desiderio, e più in particolare dello stesso desiderio che spinge l'uomo condotto da ragione a ricercare il bene dell'altro come fosse il proprio, le righe successive sembrano pensare identità di natura ed accordo non come un semplice dato di fatto, ma come un compito la cui realizzazione richiede un attivo esercizio della ragione e delle virtù che ne dipendono. Presente in E4p18sch ancora solo allo stato embrionale, questa oscillazione è destinata a diventare più evidente nelle pagine che ritorneranno sul tema dell'accordo tra gli uomini. Le proposizioni comprese tra E3p32 e 35 sembrano ad esempio pensare l'accordo come possibile unicamente tra uomini che la guida della ragione renda perfettamente conformi alla loro comune natura umana e necessariamente utili gli uni per gli altri. Se una cosa si accorda con noi ed è «necessariamente buona» per tutto ciò che le nostre nature hanno in comune, mentre è contraria e cattiva per tutto ciò in cui le nostre nature differiscono tra loro (*discrepant*), e se gli uomini soggetti alle passioni possono «differire per natura» ed «essere contrari gli uni agli altri» ma in nessun caso «accordarsi per natura»[14], bisogna concludere che un accordo fondato su basi meramente passionali costituisce una vera e propria contraddizione in termini[15]. In questo stesso gruppo di proposizioni, però, sono disseminati diversi segnali che lasciano trasparire una linea di pensiero profondamente diversa, nella quale l'accordo non è più relegato al ristretto ambito della ragione. Parlando esplicitamente dell'accordo tra due uomini presi da una comune passione, ad esempio, E4p34sch ci invita a rileggere le proposizioni circostanti alla luce di questo possibile accordo, notando che secondo E4p32 e 33 gli uomini combattuti dalle passioni «*possono* differire (*discrepare*)» ed «essere contrari per natura», dove però la possibilità di questa discrepanza e di questo conflitto non implica la loro necessità, e che secondo E4p35 gli uomini condotti da ragione sono certo i soli a fare «necessariamente ciò che è necessariamente buono per la natura umana» e ad accordarsi «sempre necessariamente» tra di loro, senza tuttavia che in questo modo sia negato che gli uomini dominati dalle passioni possano essere in qualche misura utili l'uno all'altro e trovare una qualche forma di accordo[16]. Solo un uomo condotto da ragione, insomma, può accordarsi «al massimo» con un altro ed essergli «massimamente utile»[17], ma in una misura senz'altro minore qualunque uomo può essere utile ed accordarsi con qualunque altro[18].

È proprio alla luce di questa duplicità di posizioni apparentemente inconciliabili che lo studio del concetto di amicizia può rivelarsi prezioso al fine di districare il nodo che nel pensiero spinoziano lega passione e virtù. A testimonianza del rilievo che l'amicizia assume nella teoria della virtù basterebbe ricordare il fatto che la generosità, definita come il «desiderio col quale l'uomo si sforza per il solo dettame della ragione di aiutare gli altri e di unirli a sé in amicizia», sta alla base non solo dell'onestà, definita a sua volta come «il desiderio dell'uomo che vive sotto la guida della ragione di unire gli altri a sé in amicizia», di fare ciò che è onesto o «lodato dagli uomini che vivono sotto la guida della ragione»[19], ma di tutte le virtù atte a promuovere l'accordo tra gli uomini. Oltre che dal rapporto tra la generosità e le virtù che ne derivano la centralità dell'amicizia in campo etico è resa manifesta anche da alcuni passaggi meno espliciti, ma non per questo meno importanti. E4p70dem rilegge ad esempio la disposizione a desiderare per gli altri lo stesso bene che si desidera per sé[20] (disposizione che sta a fondamento di una «regola della virtù e dell'utilità comune» che ricomprende in sé tutti i precetti della ragione[21]) come l'espressione di uno sforzo «di legare a sé in amicizia gli altri uomini», vale a dire della generosità. Identificando l'accordo costante e necessario che lega gli uomini condotti da ragione con la forma di amicizia la più stretta possibile, analogamente, E4p71dem presuppone che amicizia ed accordo siano tutt'uno[22]. Il discorso spinoziano non si limita però a fare dell'amicizia un sinonimo dell'accordo tra gli uomini, elevandone il desiderio al rango di motivazione etica fondamentale, ma le assegna un ruolo altrettanto importante, anche se forse più nascosto, nel più vasto campo antropologico della teoria delle passioni. Ed è proprio questa sua natura anfibia a rendere l'amicizia un caso di studio particolarmente adatto a rischiarare la concezione spinozista dell'accordo tra gli uomini, e attraverso di essa quella del rapporto tra passione e virtù. Come è possibile una forma di associazione indipendente tanto dalla ragione quanto dallo Stato e dagli apparati ideologici − come la religione − attraverso i quali esso riesce ad orientare i desideri dei singoli? Come può un identico desiderio di amicizia orientare sia le passioni che le virtù degli uomini? L'aut-aut tra passione e virtù è davvero così netto come sembrerebbe a prima vista? Per rispondere a questi interrogativi partirò qui di seguito dalla lettura di E3p35 (in cui la forma passionale del desiderio di amicizia compare per la prima volta in uno stretto rapporto con il desiderio di riconoscimento), mi rivolgerò in seguito all'analisi di E3p40-43 e di E4p70 e 71 (che mostrano come il desiderio di amicizia e quello di riconoscimento cooperino alla produzione di un accordo fondato sulle passioni), e concluderò sostenendo che nel campo etico-antropologico − nel quale Spinoza parla ad esempio di «vera virtù», «vera libertà», «vera soddisfazione» di sé in opposizione alle loro rispettive forme immaginarie e passionali − il rapporto tra il vero e il falso deve operare secondo lo schema messo a punto dalla *Parte seconda*, conformemente al quale il falso non è l'opposto del vero, ma un suo momento, una sua forma ancora inadeguata e parziale.

2. E3p35 stabilisce la disposizione affettiva che nello scolio successivo riceverà il nome di «gelosia», e dichiara che quando «qualcuno immagina che un altro congiunga a sé la cosa amata con un vincolo di amicizia uguale o più stretto di quello col quale la possedeva da solo, sarà preso da odio verso la cosa amata ed invidierà quell'altro». Pur contenendo l'unica occorrenza dell'amicizia presente nella *Parte terza*, questo breve testo può essere comunque sufficiente ad afferrare il suo significato più generale ed i fattori passionali che possono suscitarne il desiderio. Il fatto che il suo scolio denunci il particolare rilievo che la gelosia assume nel caso dell'«amore verso la donna»[23] nato dalla *libido*, intesa come un «desiderio […] di mescolare i corpi»[24] ed «accoppiarsi»[25], non deve infatti occultare la portata generale di cui l'amicizia si trova investita in questo contesto, nel quale compare essenzialmente come sinonimo di ogni forma di «amore

reciproco» tra esseri umani[26]. Per cogliere questa questo suo significato più generale è però necessario districare i diversi fattori che in ambito passionale spingono l'amore per un proprio simile a configurarsi come il desiderio di un'amicizia esclusiva, carico cioè di un'aspirazione non solo a vedere ricambiato il proprio amore da parte dell'altro ma anche a detenere in un certo senso il monopolio delle sue preferenze, e proprio per questo strutturalmente instabile e pronto a capovolgersi in odio ed invidia. Quando si osserva il modo in cui viene trattato prima di E3p27, prima cioè dell'introduzione della fondamentale proprietà della natura umana che Spinoza chiama *imitatio affectuum*[27], si scorge subito che in questa sezione della *Parte terza* l'amore tende a trovare la propria soddisfazione nella conservazione e nella gioia della cosa amata, senza nessuna pretesa di reciprocità e senza nessun bisogno di escludere gli altri dal suo godimento e dal suo amore. L'amore non è infatti per essenza «null'altro che una gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna»[28], e da questa sua definizione si possono dedurre molte conseguenze, come la disposizione dell'amante a desiderare la conservazione e la gioia della cosa amata e ad avversarne la distruzione o tristezza[29], a sovrastimare i suoi pregi e sottostimarne i difetti[30], a provare verso chi contribuisce al suo bene o al suo male quella forma di amore e di odio che chiamiamo «favore» e «indignazione»[31]. Poiché l'interessamento dell'amante verso la gioia che la cosa amata è in grado di provocare in lui o di provare essa stessa convive tranquillamente con una piena indifferenza verso l'amore che quella stessa cosa può provare verso di lui o verso chiunque altro[32], la brama di reciprocità e di possesso implicita nella gelosia non può essere considerata come una caratteristica intrinseca dell'amore, derivante dalla sua sola definizione[33], ma deve essere compresa a partire da fattori ulteriori rispetto a quelli che strutturano la dinamica amorosa nella sua purezza, e che come vedremo la dimostrazione di E3p35 indica proprio nell'influenza che l'amore subisce sotto la pressione dell'imitazione degli affetti e della lotta per il riconoscimento che essa innesca.

I primi affetti ad essere dedotti dalla generale tendenza dell'uomo a provare affetti analoghi a quelli da cui immagina siano presi i suoi simili[34] sono quelli della «commiserazione» e dell'«emulazione», definiti rispettivamente come la tristezza da cui l'uomo è preso di fronte alla tristezza del suo simile e come il desiderio che l'uomo prova verso una cosa per il semplice fatto di immaginare che essa sia desiderata da un suo simile[35]. Subito dopo, e proprio a partire dall'emulazione, Spinoza deduce un «desiderio di fare ciò che piace agli uomini»[36] e di piacere loro[37] che nella sua forma moderata o razionale consiste in quella specie di *pietas* o di generosità che può essere chiamata «cortesia» o «modestia»[38], mentre nella forma eccessiva che tende ad assumere in ambito passionale presenta solo una «falsa apparenza» di *pietas*[39], e deve essere considerato come una «specie di ambizione»[40], di quell'«immoderato desiderio di gloria»[41] che implica una altrettanto immoderata paura della «vergogna»[42]. Questo rapporto dell'emulazione con il desiderio di fare ciò che ci rende graditi agli altri mi sembra degno di una particolare attenzione. Secondo E3p29dem il desiderio di fare ciò che piace agli uomini nasce senza dubbio dall'emulazione, vale a dire da un mimetismo affettivo che ci dispone ad amare e desiderare le stesse cose che vediamo amate o desiderate dagli altri. In quanto siamo mossi da questo desiderio il nostro fine sembra certo quello di fare ciò che piace all'altro: non, però, in quanto piace a lui, o in quanto ci consente di intercettarne l'amore o l'amicizia, ma solo in quanto piace a noi stessi. È vero infatti che il nostro amore nasce dall'imitazione dell'amore dell'altro, e che ciò che facciamo per emulazione tende quindi a incontrare la sua approvazione, ma è altrettanto vero che in un primo momento questa approvazione non può rappresentare l'oggetto di un desiderio, il fine intenzionale e consapevole dell'azione, ma un suo effetto collaterale. Dopo aver provato quella forma di gioia che nasce in noi dall'imitazione della gioia provata dal nostro simile in rapporto a un'azione con la quale ci siamo sforzati di realizzare qualcosa che gli piaceva o desiderava

− dopo aver provato cioè la gloria che nasce in noi quando il nostro simile riconosce la nostra intenzione di fare ciò che gli piace e ricambia i nostri sforzi con la sua lode[43]− l'emulazione si afferma però come un desiderio di fare ciò che piace agli altri proprio perché piace loro e ci consente di godere della gloria legata alla loro approvazione. Si capisce allora perché in diversi passaggi il desiderio di riconoscimento sia indicato come l'origine del desiderio dell'amore o dell'amicizia dell'altro, come accade ad esempio quando Spinoza si riferisce all'emulazione come a un desiderio di fare ciò che viene giudicato «onesto» e capace di promuovere i legami di amicizia, o alla paura della vergogna come a una passione in grado di trattenerci dal fare ciò che è «turpe» ed ostacola la formazione di quegli stessi legami[44]: se davvero l'amore non è «null'altro che una gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna», allora desiderare che le nostre azioni siano riconosciute dal nostro simile come la causa della sua gioia significa desiderare di essere oggetto di lode, quella specifica forma di amore nella quale troviamo la fonte della nostra gloria e la conferma dell'amicizia dell'altro.

La trattazione delle passioni derivanti dal principio dell'imitazione, con il legame che al suo interno viene nascostamente a istaurarsi tra il desiderio di amicizia e quello di gloria, rende chiare le ragioni per le quali secondo la dimostrazione di E3p35 il desiderio di riconoscimento costituisce uno dei fattori fondamentali della trasformazione subita dalla passione amorosa, e della disposizione dell'amante a quella gelosia che sappiamo consistere nell'odio per la cosa amata accompagnato dall'invidia per colui che ne conquista l'amicizia. Anche se non viene esplicitamente menzionato nella sua dimostrazione, uno dei taciti presupposti di E3p35 è senza dubbio quello contenuto in E3p32 e nel suo scolio, costituito dal nesso che tende ad unire l'amore nato dall'emulazione all'invidia, a una disposizione a godere del male dell'altro e a rattristarci del suo bene che è una conseguenza immediata dell'odio[45]: quando per emulazione l'uomo comincia ad amare ciò che viene amato da un suo simile, e di cui non possono godere in comune, prova tristezza all'idea che ciò che ama sia goduto da un altro invece che da lui, e si sforza di impedire questa possibilità[46]. Spinto dall'emulazione ad amare o desiderare tutto ciò che è amato o desiderato da qualunque suo simile, ogni individuo tende ad odiare o invidiare chiunque lo possieda in maniera esclusiva, e se lo possiede ad immaginare con tristezza e paura l'eventualità di esserne privato[47]. Il secondo tacito presupposto della gelosia è poi quello enunciato nelle due proposizioni precedenti, che si concentrano l'una sul desiderio di reciprocità di cui l'amore viene caricato sotto l'influenza dell'imitazione degli affetti, e l'altra sulla gloria che l'amante prova quando riesce a soddisfare quel desiderio. E3p33 ed E3p34 affermano infatti che il nostro sforzo di allietare il nostro simile è più intenso nei confronti di una persona che amiamo ed indistinguibile da quello di ottenerne l'amore, e che il desiderio di reciprocità che accompagna l'amore passionale è quindi un'espressione del desiderio di gloria o di riconoscimento, perché l'amore che speriamo di ottenere dalla persona che amiamo rappresenta ai nostri occhi una forma di lode[48]. Chiamando in causa lo stesso desiderio di gloria che secondo le proposizioni precedenti sta alla base di quello di reciprocità, la dimostrazione di E3p35 identifica con chiarezza il bene di cui non si può godere in comune con il riconoscimento che ognuno spera di trovare nell'amore della persona amata, e la gelosia con una frustrazione di questo stesso desiderio di riconoscimento[49]. Questo riconoscimento, però, non può essere goduto in comune ed è dunque oggetto di una competizione che rende esclusiva l'amicizia ricercata dall'amante, perché l'amore è una forma di preferenza che rende lo sforzo di fare ciò che piace alla persona amata più intenso di quello rivolto a compiacere chiunque altro, costringendo il desiderio di reciprocità o di riconoscimento connesso all'amore a legare la propria soddisfazione a una analoga preferenza da parte dell'altro. La ragione per la quale ogni amante è geloso, e prova quindi odio verso la

persona amata ed invidia verso colui al quale essa concede la propria amicizia, è legata al fatto che l'amante vede nella persona amata e in quella che ne conquista l'amicizia i responsabili della tristezza legata al suo desiderio di riconoscimento frustrato, e che l'odio non è altro che una tristezza accompagnata dall'idea della sua causa esterna. Come disposizione a rattristarci della gioia di un altro e a godere della sua tristezza, l'invidia verso la gioia che il rivale trae dall'amore della persona che amiamo non è quindi una causa della gelosia, ma una sua conseguenza. Noi odiamo il nostro rivale perché il godimento di cui egli è fonte per la persona che amiamo, con l'amore o il desiderio che in questo modo egli suscita in lei, ci privano della sua preferenza, del riconoscimento di cui quella preferenza è la testimonianza, della conferma della nostra potenza o virtù e dell'amore o soddisfazione di noi stessi che contavamo di trovare in quel riconoscimento, ed è proprio questo odio che ci dispone a provare invidia verso il nostro rivale e frustrazione per ogni sua gioia, compreso il piacere erotico che può trovare tra le braccia di colei che amiamo.

Dipanati i fattori che rendono l'amore passionale inseparabile dalla gelosia ed esplicitata la rete argomentativa che sorregge la spiegazione di questo affetto, riusciamo a cogliere il valore più generale di cui l'amicizia viene investita nella sfera delle passioni. La spiegazione della gelosia proposta da Spinoza parte infatti dalla constatazione di un generale desiderio di amicizia, strutturalmente connesso all'imitazione degli affetti e al desiderio di riconoscimento che essa suscita, e prosegue mostrando le complicazioni che questa generale aspirazione subisce sotto la pressione di due fattori ulteriori, che sono rappresentati l'uno dall'amore che si può provare verso colui dal quale si spera di ottenere amicizia e l'altro dalla competizione per il possesso dei beni scarsi suscitata dall'emulazione, e che uniti spingono l'amante a desiderare da parte della persona amata una forma di amicizia esclusiva, e a provare odio verso la persona amata quando questo desiderio viene frustrato. Coerentemente con questa spiegazione l'anelito di reciprocità ed amicizia insito nel desiderio di riconoscimento sembra da un lato, nella sua forma più generale, spingere ogni uomo a fare ciò che può incontrare l'approvazione di qualunque altro, e manifestare quindi una intrinseca vocazione universalistica, ma dall'altro, nella forma che assume sotto la pressione della passione amorosa, essere rinchiuso in una logica particolaristica e inevitabilmente competitiva, e trasformarsi così in una brama di possesso che permette agli uomini di godere dell'amicizia solo a condizione che tutti gli altri se ne ritrovino esclusi, li dispone a vivere con frustrazione l'amicizia che la persona amata concede a qualcuno diverso da loro, ed è quindi inseparabile da inimicizie e conflitti. Tenendo conto di quanto Spinoza dirà nel seguito dell'opera, viene quasi il sospetto che le persone possono essere amate non *nonostante* il fatto che il loro amore non può essere condiviso, ma *perché* questa impossibilità rende il suo possesso fonte di invidia e veicolo di «distinzione». Se la gioia da cui si può essere presi in occasione del riconoscimento delle proprie virtù è tanto più intensa quanto più le virtù che si vedono affermate di sé sono al contempo negate degli altri ed appaiono quindi come «singolari»[50], eccezionali, e se la gloria è un bene che un uomo non può dunque conquistare per sé senza che gli altri ne siano in qualche misura privati[51], allora si può supporre che sia proprio il suo carattere esclusivo, la sua impossibilità di essere accordata a qualcuno senza essere rifiutata a tutti gli altri, a rendere l'amicizia della persona che amiamo e stimiamo una testimonianza adeguata della singolarità delle nostre virtù. La spiegazione della gelosia fornita in E3p35 sembra però alludere anche a un altro punto, vale a dire alla capacità del desiderio di riconoscimento e di amicizia di sottrarre l'amore al particolarismo che lo contraddistingue. Come desiderio tradito di reciprocità, la gelosia non è forse al tempo stesso un desiderio di fedeltà, di onestà, di giustizia? Per rispondere a questo interrogativo, tuttavia, occorre prima rivolgere l'attenzione alla trattazione spinoziana della «gratitudine», al ruolo che al suo interno viene svolto dal desiderio di reciprocità ed amicizia che

già abbiamo visto suscitato dalla lotta per il riconoscimento ed intensificato dall'amore, e allo strano rapporto che viene a sottomettere l'amore alla logica universalistica delle virtù.

3. L'affetto della gratitudine compare per la prima volta in E3p41 e 42. Secondo E3p40, E3p41 e i rispettivi scoli un uomo che immagini di essere amato od odiato da un altro tende o a ricambiare amore con amore ed odio con odio, come accade quando crede di non aver dato all'altro «nessun motivo» di amarlo od odiarlo, di considerarlo come causa della sua gioia o della sua tristezza, oppure a provare gloria o vergogna, come accade invece quando crede che l'amore e l'odio di cui è oggetto non siano privi di un «giusto motivo», rappresentino cioè delle forme legittime di lode o biasimo. Quando gli affetti di cui siamo bersaglio ci sembrano meritati noi proviamo gloria o vergogna perché, considerando noi stessi come la causa della gioia e della tristezza dell'altro, e quindi anche di quelle che proviamo per imitazione delle sue, amiamo od odiamo noi stessi come cause della nostra stessa gioia o tristezza. Quando ci sembra che l'altro non abbia motivo di attribuirci la responsabilità della sua gioia o della sua tristezza, e che il suo amore o il suo odio siano quindi immeritati, noi possiamo certo imitare la sua gioia o la sua tristezza, ma non il suo amore o il suo odio, perché la gioia e la tristezza che noi proviamo per imitazione delle sue ci appaiono non come causate da noi stessi, ma come liberamente, gratuitamente, ingiustamente provocate dall'altro[52]. Assegnato il nome di «vendetta» allo «sforzo di rendere il male che ci è stato arrecato» col quale ripaghiamo un odio immeritato, e quello di «gratitudine» allo «sforzo di far bene a colui che ci ama e che si sforza di farci del bene», e chiarito che per amor proprio l'uomo tende sempre a vedere l'amore come meritato e l'odio come immeritato, Spinoza afferma infine che, se ha fatto del bene a qualcuno «mosso da amore o da speranza di gloria», l'uomo tende a rattristarsi quando il suo beneficio «viene accolto con animo ingrato», perché questa ingratitudine frustra il desiderio di gloria che lo aveva spinto a fare del bene[53], e che «l'odio è accresciuto da un odio reciproco, e può al contrario essere distrutto dall'amore», perché come si è visto l'odio e l'amore suscitano altro odio e altro amore[54].

Il tema della gratitudine viene poi ripreso in E4p70, in E4p71 e nei loro scolii, che mettono a confronto le diverse maniere in cui la gratitudine opera sotto la giurisdizione della passione e della virtù, e che può valere la pena di leggere integralmente.

Proposizione 70: L'uomo libero, che vive tra gli ignoranti, cerca per quanto può di evitare i loro benefici.

Dimostrazione: Ciascuno giudica secondo il suo modo di sentire (*ex suo ingenio*) cosa sia buono (*per E3p39sch*); l'ignorante che ha fatto qualche beneficio a qualcuno lo stimerà dunque secondo il proprio modo di sentire, e si rattristerà se lo vede stimato di meno da colui che lo ha ricevuto (*per E3p42*). Ma l'uomo libero cerca di legare a sé gli altri uomini in amicizia (*per E4p37*), e non di contraccambiare i benefici degli uomini con altri che essi stimino uguali secondo il loro affetto, ma di guidare sé stesso e gli altri secondo il libero giudizio della ragione, e di fare solo quelle cose che sa essere più importanti. L'uomo libero, dunque, per non essere in odio agli ignoranti e per non obbedire al loro appetito, ma alla sola ragione, si sforzerà per quanto può di evitare i loro benefici.

Scolio: Dico "per quanto può". Pur essendo ignoranti, infatti, gli uomini restano comunque uomini, che nelle necessità possono apportare un aiuto umano, al di sopra del quale non ce n'è nessuno più prezioso; e perciò accade spesso che sia necessario ricevere da loro qualche beneficio, e conseguentemente, in cambio, essergli grati secondo il loro modo di sentire; a ciò si aggiunge che occorre cautela anche nell'evitare i loro benefici, per non dare l'impressione di disprezzarli o di temere per avarizia di ricompensarli, e non rischiare, proprio mentre cerchiamo di sottrarci al loro odio, di fare per ciò stesso in modo che si sentano oltraggiati. Nell'evitare i benefici si deve quindi tener conto dell'utile e dell'onesto.

Proposizione 71: Solo gli uomini liberi sono massimamente grati gli uni verso gli altri.

Dimostrazione: Solo gli uomini liberi sono massimamente utili gli uni per gli altri, sono congiunti tra loro dal più stretto vincolo di amicizia (*per E3p35 ed E3p35cor1*), e si sforzano di beneficarsi a vicenda con un uguale applicazione d'amore (*per E4p37*); e perciò (per Aff.def34) solo gli uomini liberi sono massimamente grati gli uni agli altri.

Scolio: La gratitudine che gli uomini guidati da un cieco desiderio hanno gli uni per gli altri è, per lo più, piuttosto mercato o uccellagione che gratitudine. Inoltre, l'ingratitudine non è un affetto. L'ingratitudine è turpe, tuttavia, perché indica per lo più che l'uomo è troppo preso da odio, ira, superbia, avarizia. Chi per stoltezza non sa ricompensare i doni, infatti, non è ingrato, e ancor meno colui che non si lascia indurre dai doni di una meretrice ad asservirsi alla sua libidine, o da quelli di un ladro a celare i suoi furti, né da quelli di un altro uomo a fare cose simili. Mostra infatti di avere un animo costante colui che non si lascia corrompere da nessun dono a fare ciò che porterebbe alla sua o alla comune rovina.

Nell'insieme dei testi che si sono appena letti il rapporto della gratitudine con l'amicizia e il riconoscimento è particolarmente evidente. La relazione tra gratitudine e amicizia, in particolare, è talmente stretta da rendere difficoltosa la loro distinzione: in E3p41sch2, in effetti, la gratitudine viene definita come uno «sforzo di fare del bene a colui che ci ama e si sforza di farci del bene», coincidente con lo stesso «amore reciproco» in cui già abbiamo visto consistere l'amicizia di cui l'amante è geloso. Più complesso, ma non per questo meno evidente, il rapporto con il riconoscimento sta poi alla base della possibilità stessa della gratitudine e dell'amicizia. Dato che noi possiamo gloriarci di un amore meritato, ma non ricambiarlo, la gratitudine non può nascere da altra gratitudine, ma soltanto da un beneficio che appaia a chi lo riceve come un segno di generosità, di una forma di amore che si distingue cioè dalle altre proprio per il fatto di non sorgere da un beneficio precedentemente ricevuto[55], di eccedere la logica della ricompensa dell'eguale con l'eguale, e di poter almeno in questo senso essere considerata come immeritata, gratuita. Anche se non è priva di ogni riferimento all'utilità dell'agente, perché mira a godere della gratitudine di colui che ne beneficia, dell'amicizia che ne consegue, dei vantaggi e della gloria che essa comporta, la generosità resta comunque un affetto basato essenzialmente sulla fiducia, che l'altro può meritare solo a posteriori: fiducia nella sua giustizia, che richiede che egli saldi il debito di gratitudine che ha contratto accettando il beneficio[56]; nella sua equità, che esige che ne valuti imparzialmente il valore[57]; nella sua onestà, che gli vieta di tradire le aspettative del suo benefattore con comportamenti che ne ostacolerebbero l'amicizia e sarebbero indegni di un'approvazione razionale. Come i benefici in cui si esprime la generosità e l'offerta di amicizia di cui essa è portatrice attestano a chi li riceve il riconoscimento della virtù di cui viene supposto capace, così quelli in cui si esprime la gratitudine manifestano al benefattore quel riconoscimento della sua generosità e quel desiderio di corrispondere alle sue aspettative nei quali l'amicizia trova il proprio suggello, ed è dunque proprio questo riconoscimento reciproco, veicolato dallo scambio materiale e simbolico del dono e del controdono, a rendere possibile la gratitudine e l'amicizia, e una forma di accordo e di cooperazione capace di trovare il proprio fondamento non nell'artificio giuridico di un patto, ma nella reciprocità dell'amore[58].

A prima vista, questa solidarietà tra riconoscimento gratitudine e amicizia sembra doversi infrangere contro quella che su questo punto rappresenta senz'altro la principale difficoltà del discorso spinoziano. Sostenendo che il più stretto vincolo di amicizia è accessibile unicamente agli uomini guidati dalla ragione, tra i quali utilità e gratitudine possono essere maggiori, E4p71 e la sua dimostrazione presuppongono che una forma di amicizia meno stretta, ma comunque basata sulla gratitudine, sia accessibile anche agli uomini dominati dalle passioni. L'amicizia, è

vero, non pone nessun problema nel caso di due uomini ugualmente guidati dalla ragione, nel quale ognuno offre all'altro ciò che l'altro gli domanda, gli domanda quello che l'altro gli offre, e non può quindi fare nulla che ostacoli il riconoscimento o la gratitudine impliciti nell'amicizia, che è desiderata da entrambi ma di cui si può godere solo in comune[59]. Tra uomini soggiogati dalle passioni, o tra un uomo guidato da ragione e uno asservito alla passione, la possibilità dell'amicizia appare invece tutt'altro che scontata. Gli uomini scossi dalle passioni non solo non possono essere generosi, perché la generosità è per definizione una prerogativa di colui che vive sotto la guida della ragione, ma sono inoltre disposti all'ingratitudine dal loro orgoglio, che li spinge a sopravvalutare i propri meriti e a sottovalutare quelli degli altri. L'uomo guidato dalla ragione e quello sottomesso alla passione, inoltre, sembrano desiderare ognuno ciò che l'altro non può offrire ed offrire ciò che l'altro non può desiderare, perché il primo non desidera per sé null'altro se non la conoscenza e ciò che può contribuirvi[60], ed è spinto dalla sua generosità ad offrire anche all'altro ciò che desidera per sé, mentre il secondo non desidera la conoscenza che l'uomo guidato da ragione gli offre, né ha da offrire la conoscenza che gli viene richiesta. Quando si osserva più da vicino il ragionamento spinoziano ci si rende conto che queste difficoltà non sono insormontabili, e che è proprio il desiderio di riconoscimento a fornire i rapporti di amicizia di una possibile base passionale.

Il desiderio di riconoscimento, innanzitutto, consente di superare entrambi gli ostacoli con cui si scontra la possibilità della gratitudine e dell'amicizia tra uomini ugualmente sottomessi alle passioni. La generosità, si è visto, è un affetto caratteristico dell'uomo guidato da ragione, e la gratitudine può nascere solo da un beneficio interpretato da chi lo riceve come un segno di generosità. Il desiderio di riconoscimento collegato all'ambizione, però, è comunque capace di preservare almeno una «apparenza» di generosità, di spingere chi lo prova ad offrire ai propri simili benefici immeritati, che possono dunque essere ricambiati con quella gratitudine nella quale l'ambizioso trova ciò che cercava, il riconoscimento delle sue virtù e la gloria o soddisfazione di sé che ne deriva. Affinché l'amore provato da colui che riceve il beneficio possa realmente corrispondere alla definizione della gratitudine e dell'amicizia, quella di un «amore reciproco», è necessario che anche l'ambizioso sia preso da amore verso colui che ricambia i suoi benefici con la propria gratitudine, e che la gratitudine sia dunque in qualche modo capace di suscitare un amore che non è affatto implicito nell'ambizione, e al quale l'ambizioso è reso riottoso dalla sua tendenza a vedere l'amore dell'altro come meritato e a trovare in esso non una incitazione ad amare, ma una fonte di gloria[61]. La soluzione di questo problema, che a dire il vero non viene affrontato esplicitamente nell'*Etica*, è legata al fatto che secondo la logica del ragionamento spinoziano la gratitudine non può essere ridotta a una formazione semplicemente reattiva, il cui unico contributo alla genesi dell'amicizia consisterebbe nel ricambiare un amore preesistente e interpretato come immeritato, ma è costretta dal desiderio di riconoscimento a giocare un ruolo propriamente attivo. La gratitudine è infatti una forma di amore, e secondo E3p33 chiunque provi una qualunque forma di amore è spinto dal desiderio di gloria che necessariamente lo accompagna a sforzarsi di comprare con i propri servizi l'amore della persona amata, di suscitare cioè una gratitudine nella quale possa trovare il riconoscimento dei propri meriti e il sigillo della loro comune amicizia. Poiché l'amore non può essere ricambiato da qualcuno che ritenga di aver meritato i benefici che glielo testimoniano, però, l'unico modo di suscitare l'amore dell'altro e di appagare il proprio desiderio di riconoscimento è quello di ricambiare il dono ricevuto con un controdono di maggiore valore, che ecceda la misura della ricompensa dell'eguale con l'eguale e possa quindi essere interpretato dall'altro come immeritato, come un segno di generosità nei propri confronti. L'amore reciproco in cui consistono gratitudine e amicizia è dunque possibile

anche nel caso in cui il benefattore non provi nessun amore verso colui al quale offre il suo aiuto perché il desiderio di riconoscimento spinge chi ha ricevuto il suo beneficio a dare prova verso di lui della stessa generosità, quantomeno apparente, di cui ha ricevuto la prova, instaurando così una dinamica competitiva che spinge ognuno ad eccedere il dono ricevuto dall'altro.

La possibilità di una gratitudine e di un'amicizia tra l'uomo guidato da ragione e quello mosso da passione è anch'essa strettamente legata al ruolo del riconoscimento. Sotto la guida della ragione l'uomo non può desiderare null'altro, per sé o per il suo simile, che lo sviluppo della ragione stessa e ciò che vi contribuisce, ma per Spinoza esistono non solo passioni che ostacolano quello sviluppo, ma anche altre che lo assecondano[62], ed è dunque proprio l'esistenza di queste passioni che si accordano con la ragione a permettere un incontro tra l'uomo guidato dalla passione, in grado di prodigare a quello guidato dalla ragione un aiuto «utile» e «prezioso», e l'uomo guidato da ragione, in grado di offrire al primo delle cose che, pur soddisfacendo i suoi ciechi appetiti, favoriscono al contempo il fiorire della sua ragione. L'efficacia del desiderio di riconoscimento nella determinazione di questo incontro è resa visibile dal ruolo giocato dalla generosità o dall'onestà nello spingere l'*homo liber* sia a sforzarsi di evitare entro una certa misura i doni dell'*ignarus*, sia a mostrarsi disponibile ad accettarli quando quella misura viene ecceduta. L'*homo liber* cerca di rifiutare quei doni ogni volta che non gli sono indispensabili perché la sua onestà lo impegnerebbe a ricambiarli con altri che apparissero equivalenti non ai suoi occhi, ma a quelli del benefattore, e lo sottometterebbe in questo modo ai capricci dell'altro: interpretata dal benefattore come un segno di ingratitudine, e dunque anche come segno o di avarizia o di superbia e disprezzo, e in ogni caso come qualcosa di turpe, la mancanza di reciprocità non può fare a meno di suscitare odio e conflitti, impedendo l'amicizia che l'uomo guidato da ragione è invece spinto a ricercare tanto dalla propria onestà quanto dalla propria generosità. Il motivo che induce l'*homo liber* ad accettare in qualche misura quei benefici, allo stesso modo, risiede certo nella loro utilità, ma anche nel fatto che un loro completo rifiuto sarebbe vissuto anch'esso dal suo interlocutore come un segno di disprezzo e un'offesa, riproducendo il medesimo conflitto che il loro rifiuto era teso a evitare. La sua generosità ed onestà convincono l'uomo guidato da ragione e desideroso di amicizia ad accettare i benefici dell'uomo sottomesso alla passione[63] e a testimoniargli una gratitudine nella quale quest'uomo possa trovare il riconoscimento delle proprie virtù, e una ragione per riconoscere a chi testimonia questo riconoscimento quell'onestà, quell'equità e quella giustizia che solo lo rendono degno della sua amicizia. Allo stesso modo, si può supporre che l'uomo condotto da ragione sia determinato ad offrire all'uomo sottomesso alla passione proprio quei benefici che l'altro può riconoscere come un segno di generosità, e come un riconoscimento della sua onestà, equità e giustizia, e che lo vincolano quindi, se non vuole attirare su di sé biasimo e vergogna, a non tradire le aspettative dell'altro e a testimoniargli quella gratitudine nella quale la loro amicizia trova il proprio suggello.

A partire da quanto abbiamo visto finora mi sembra che si possa rispondere all'interrogativo che avevo lasciato in sospeso alla fine del paragrafo precedente. Attraverso la ricostruzione dei fattori che rendono possibile la gratitudine e l'amicizia che la accompagna, infatti, il desiderio di riconoscimento si è dimostrato capace di elevare la passione amorosa ad una logica universalista e compatibile con la ragione e la virtù. È proprio sotto la pressione di questo desiderio, infatti, che quella specifica forma di amore che chiamiamo gratitudine tende a produrre altra gratitudine, e a realizzare così quell'amicizia cui è legata la soddisfazione non solo della passione amorosa, ma anche di una delle esigenze etiche fondamentali. Persino l'odio implicito nella gelosia, da questo punto di vista, mostra di poter essere riletto come una conseguenza dall'ingratitudine con la quale la persona amata ricambia i benefici ricevuti dall'amante e lo priva dell'amicizia che ritiene di aver meritato, e dunque come l'espressione di un'aspirazione frustrata al riconoscimento e alla

giustizia, all'equità e all'onestà che esso presuppone. La logica del riconoscimento inscrive i rapporti affettivi tra i singoli in una dimensione simbolica nella quale gli individui sono chiamati a dare prova l'uno verso l'altro almeno di una «apparenza» di virtù, necessaria e sufficiente alla formazione dell'amicizia. Proprio la constatazione di questo dominio delle apparenze, nel quale l'*ignarus* è spinto dalla passione a conformarsi a quella che immagina sia la virtù comandata dalla ragione, e la ragione stessa comanda all'*homo liber* di adattarsi alla concezione immaginaria della virtù di cui l'*ignarus* si fa portavoce[64], mi sembrano invitare oramai a concludere questo lavoro con alcune rapide osservazioni sulla capacità del desiderio di amicizia di fondare la possibilità di un accordo tra gli uomini indipendente tanto dalla ragione quanto dallo "Stato", e di illuminare il più generale rapporto tra passione e virtù.

4. L'amicizia, si ricorderà, rappresenta nell'*Etica* la forma più generale dell'accordo tra gli uomini. Come molte delle forme di gioia e desiderio esaminate nel corso della *Parte quarta*, inoltre, anche il desiderio di amicizia e la soddisfazione che nasce dalla sua conquista possono rappresentare sia degli affetti passivi, legati al meccanismo immaginativo da cui originano l'imitazione degli affetti e il desiderio di riconoscimento, sia degli affetti attivi, che derivano dalla ragione e dalla generosità, la più generale delle virtù riguardanti il rapporto con i propri simili. Questa sua natura anfibia, assieme alla sua oggettiva centralità, rende il caso del desiderio di amicizia particolarmente interessante in rapporto alla trattazione spinoziana del problema dell'accordo tra gli uomini e della relazione tra passione e virtù, e alla soluzione dei problemi che essa presenta. La principale difficoltà in cui ci si imbatte nel corso dell'*Etica* è rappresentata dal fatto che diversi luoghi sembrano ammettere la possibilità di un accordo fondato su fattori meramente passionali, che però sembra radicalmente esclusa da E4p32, secondo la quale «non si può dire» che gli uomini soggetti alle passioni si accordino tra loro. Secondo E3p3sch, alla quale si richiama la dimostrazione di E4p32, le passioni possono essere riferite all'uomo «solo in quanto implica una negazione», e cioè solo in quanto è «una parte della natura che non può essere concepita di per sé senza le altre parti»: differentemente dalle azioni, che si accompagnano a idee adeguate e possono essere comprese a partire dalla sola natura dell'uomo, le passioni si accompagnano a idee inadeguate e non possono essere comprese a partire dalla sola natura dell'uomo[65]. Se la *potentia* dell'uomo consiste nel fare ciò che segue dalla sua sola natura, ed è quindi al tempo stesso sinonimo di attività e di virtù, e se la passione è invece sinonimo di *impotentia* e consiste in una semplice negazione della *potentia*, un accordo appassionato sembra allora impossibile, perché «le cose che si accordano solo in una negazione, o in ciò che non hanno, in realtà non si accordano in nulla»[66]. Sulla base di questa contrapposizione tra passione e virtù, apparentemente così radicale da rendere impossibile ogni ricongiunzione o continuità tra l'una e l'altra, non si vede quale senso si possa assegnare ai passi che parlano di un accordo tra uomini appassionati, né come sia possibile quella transizione dalla passività all'attività, dalla servitù alla libertà, dalla discordia alla concordia, che rappresenta la meta alla quale Spinoza ritiene di poter accompagnare il lettore «quasi per mano»[67]. Per afferrare il significato più generale dell'amicizia nel pensiero spinoziano occorre cercare di individuare le condizioni alle quali un'amicizia appassionata, come anche la virtù e il riconoscimento su cui essa si basa, possa essere qualcosa di più che una mera apparenza.

Un contributo importante, in tal senso, può essere trovato nelle proposizioni della *Parte seconda* in cui viene elaborata la differenza tra il vero e il falso o tra la conoscenza adeguata e la inadeguata, e nell'uso che al loro interno viene fatto del concetto di «privazione», che nel lessico filosofico è in uno stretto rapporto con quello di negazione. Come qualunque lettore dell'*Etica* ben sa, infatti, per Spinoza nelle idee non c'è «nulla di positivo» per cui possano essere dette false,

perché la loro falsità consiste certo in una «privazione di conoscenza», che rende la conoscenza «mutilata», «inadeguata», imperfetta rispetto all'idea «assoluta, ossia adeguata e perfetta»[68], ma non coincide con una «privazione assoluta», o con una non-conoscenza: il vero e il falso non sono l'uno il contrario dell'altro, non possono togliersi a vicenda, perché l'idea falsa, resa parziale e imperfetta dal fatto di essere separata dalle altre conoscenze di per sé stesse altrettanto parziali e imperfette che prese assieme compongono l'idea vera, conserva comunque un *quid positivum* per il quale è essa stessa portatrice di verità[69]. Il rapporto tra adeguatezza e inadeguatezza che opera in questo ambito epistemologico, però, è formalmente identico a quello che in ambito antropologico e morale sta alla base del nesso tra causalità adeguata e inadeguata, e dunque della distinzione tra passività e attività, o tra passione e virtù. Quando E4p23 e 24 affermano che «agire assolutamente secondo virtù» è possibile unicamente sotto la guida della ragione e della conoscenza adeguata in cui essa consiste, e che di chi è mosso da passione «non si può dire» che agisca «assolutamente secondo virtù»[70], è evidente che la differenza tra «agire […] secondo virtù» ed «agire *assolutamente* secondo virtù» lascia aperta la possibilità di una virtù che, per quanto inadeguata e imperfetta, resta comunque virtù, e dunque di un comportamento al tempo stesso appassionato e virtuoso. La virtù, in effetti, è uguale alla potenza, intesa come «potere di fare cose che si possono intendere mediante le sole leggi della propria natura», e dunque come «potenza di *agire*», di essere causa adeguata dei propri comportamenti, ma la passione non è il contrario dell'attività, della potenza o della virtù, ma una loro realizzazione ancora priva di quella pienezza che può acquisire sotto la guida della ragione: essere presi da una passione non significa subire qualcosa che non deriva in alcun modo dalla propria natura, ma fare qualcosa che segue dalla propria natura in maniera soltanto parziale, in cui si realizza un'attività ancora incompleta, una potenza ancora ostacolata, una virtù ancora imperfetta. Sostenendo che un uomo è tanto più dotato di virtù «quanto più si sforza ed è in grado di ricercare il proprio utile, vale a dire di conservare il proprio essere», infine, E4p20 presuppone evidentemente che anche i comportamenti dell'uomo impotente, il quale conserva sé stesso e ricerca il proprio utile sotto la spinta delle proprie passioni, siano delle espressioni sia pure mutilate della sua potenza o virtù, perché nel sistema spinoziano un uomo al tempo stesso attualmente esistente e sprovvisto di ogni sforzo e di ogni capacità di conservare sé stesso rappresenta una vera e propria contraddizione in termini.

Questa concezione del rapporto tra passione e virtù consente di trarre diverse conclusioni sul modo in cui l'amicizia e l'accordo tra gli uomini possono realizzarsi nei diversi campi della giurisdizione della passione e della ragione. Il desiderio passionale di amicizia non si limita a presentare una «falsa apparenza» di virtù, ma è esso stesso una forma −ancora inadeguata− di virtù, il cui riconoscimento rappresenta quindi non già una mera illusione, o un semplice qui pro quo, ma un atto di giustizia. È proprio il carattere almeno parzialmente attivo e virtuoso di questo desiderio, quel *quid positivum* che, senza ancora permettergli ancora di coincidere con una attività o virtù pienamente dispiegate, lo rende comunque irriducibile ad alcunché di meramente negativo, a un'ombra o a un'assenza, che rende possibile l'accordo di uomini appassionati. Quando E3p3sch afferma che una passione può essere riferita a un uomo solo in quanto «ha qualcosa che implica una negazione», non presuppone affatto che la passione sia essa stessa negazione. Nel dimostrare che l'uomo può essere spinto alle medesime azioni sia dalla passione che dalla ragione, anzi, E4p59dem farà riferimento a E3p3sch per ricordare che le passioni buone, quelle cioè che si accordano con la ragione anche senza bisogno di derivarne, «non sono passioni se non in quanto la potenza di agire dell'uomo non è accresciuta fino al punto che egli concepisca adeguatamente sé stesso e le sue azioni», in quanto cioè sono portatrici di una coscienza e di

una attività ancora incomplete, ma comunque irriducibili all'incoscienza e all'inattività. Due uomini che condividono un desiderio passionale di amicizia non si accordano solo in «ciò che non hanno», ma in un desiderio che, rivelandosi come un'espressione della loro potenza, attività e virtù, viene a far cadere l'ostacolo che in E4p32sch sembrava impedire la possibilità di un accordo passionale. Il fondamento dell'accordo tra gli uomini, si è visto, risiede in ciò che le loro nature hanno in comune, e il desiderio passionale di amicizia può stare alla base di questo accordo perché, anche se la generale natura umana si realizza nei singoli individui in maniere tanto diverse quanto è diverso l'insieme degli affetti da cui ognuno di quegli individui viene preso, nulla impedisce che un affetto, per quanto passivo, possa essere comune a una pluralità di individui: l'amicizia, di cui nessuno può godere e che nessuno può desiderare senza che sia goduta e desiderata anche da un altro, è anzi la forma più generale della comunanza affettiva, della convergenza degli sforzi, delle attività, degli effetti che essi producono.

Per concludere, mi sembra che per Spinoza non sia tanto l'amicizia a derivare da una razionalità già conquistata, quanto piuttosto lo sviluppo della ragione a rappresentare in misura maggiore o minore l'effetto di un'amicizia −o di un accordo, di una socializzazione− acquisita per via passionale. Per tutto ciò che le loro nature hanno in comune, in effetti, gli uomini non possono essere contrari e cattivi l'uno per l'altro, ma solo accordarsi ed essere buoni l'uno verso l'altro[71]: «quanto più una cosa si accorda con la nostra natura, tanto più ci è utile, ossia tanto più è buona». Secondo E4praef, però, nel contesto della *Parte quarta* le cose vengono dette «buone» nella misura in cui sappiamo con certezza che rappresentano «un mezzo per avvicinarci sempre più al modello della natura umana che ci proponiamo», alla piena realizzazione in noi stessi una razionalità, di una virtù e di una libertà la cui capacità è insita nella natura umana. Questa capacità dell'amicizia e dell'accordo di promuovere lo sviluppo di un'affettività non più passiva, ma capace di promuovere razionalità autonomia e virtù, è strettamente legata alla teoria spinoziana del comune. Essere attivi e virtuosi significa fare sotto la guida di una conoscenza adeguata ciò che segue dalla nostra sola natura, secondo una definizione che sembra negare qualunque ruolo agli affetti e alle cause esterne da cui derivano nello sviluppo dell'attività e della virtù: un affetto è qualcosa la cui natura è determinata almeno in parte dalla causa esterna che lo eccita, che è quindi accompagnato non da idee razionali, ma immaginative, e che pare allora incapace di spingere l'uomo a fare le cose che seguono dalla sua sola natura. Nel caso in cui le cause esterne agiscono su di noi attraverso ciò che le nostre nature hanno in comune, però, non solo secondo Spinoza noi tendiamo ad acquisire una conoscenza razionale delle proprietà che abbiamo in comune, e dunque sia di noi stessi che delle cose esterne[72], ma cessa inoltre ogni sostanziale differenza tra l'essere determinati da altro e l'essere determinati da sé stessi, tra il fare ciò che segue dalla nostra sola natura e fare ciò che segue dagli affetti suscitati dalla causa esterna. L'amicizia, allora, rende gli uomini «utilissimi» gli uni per gli altri proprio perché la comunanza l'accordo che in essa si realizza consente ad ognuno di vivere il rapporto con l'altro non come una fonte di frustrazione, ma come una condizione dell'approfondimento della sua consapevolezza di sé e della sua autonomia, dell'approssimazione ad un comune «modello della natura umana», dell'incremento della propria «vera virtù», «vera libertà», «vera soddisfazione» di sé.

---

1 E4def8. Per il testo spinoziano, d'ora in poi farò riferimento a B. Spinoza, *Etica,* traduzione di G. Durante, note di G. Gentile rivedute e ampliate da G. Radetti, Bompiani, Milano, 2007, modificando la traduzione di Radetti ogni volta che mi sembrerà opportuno. Per la citazione dei

singoli passi adottererò il seguente sistema di abbreviazioni. "E" =*Etica*; "praef" = *prefazione*; "def" = *definizione*; "p"= *proposizione*, "dem" = *dimostrazione*, "cor" = *corollario*; "sch"= *scolio*; "Aff.def." indica una delle *definizione degli affetti* posta alla fine della *Parte terza*; "expl"= *spiegazione*; "cap" indica uno dei *capitoli* posti alla fine della *Parte quarta*. E4def8, ad esempio, indica l'ottava definizione della *Parte quarta*.

2 Per l'attività, cfr. E3def2; per la felicità e la libertà vedi invece E2p49sch, E4p18sch ed E5p42sch.

3 Cfr. E3p7, E4p20.

4 E4p22sch.

5 E4p17sch.

6 È il caso in cui un amore o un odio eccessivo ci costringono a cercare ciò che ci dà gioia anche se contribuisce alla nostra impotenza e alla nostra distruzione, e a fuggire ciò che ci rattrista anche se potrebbe contribuire alla nostra conservazione o liberazione. Cfr. E4p42.

7 E3p3, E4p24.

8 E3p59sch.

9 E5p42. La soddisfazione di sé viene definita da Spinoza come la gioia che nasce in noi dalla contemplazione di noi stessi e della nostra potenza di agire (Aff.def25), ovvero della nostra capacità di

10 E4p18sch.

11 Cfr. E3p56sch, E3p59sch, Aff.def48sch.

12 E3p59sch.

13 E4cap9.

14 Cfr. in particolare E4p32, la sua dimostrazione e il suo scolio, secondo i quali «in quanto sono soggetti alle passioni non si può dire che gli uomini si accordino per natura», perché accordarsi per passione significherebbe accordarsi «nell'impotenza o nella negazione», e «le cose che si accordano solo in una negazione […] in realtà non si accordano in nulla». Torneremo su questo punto alla fine del presente lavoro.

15 Per Spinoza la «natura umana» è una natura generica comune ad ogni uomo, che però non si realizza negli individui attualmente esistenti se non come «determinata» dalla loro *constitutio*, dall'insieme degli affetti da cui quegli individui sono presi. Poiché gli affetti che sono passioni possono porre la «natura determinata» del singolo in contraddizione con quella natura umana che è comune a tutti gli uomini, e possono quindi spingerlo entrare in conflitto con gli altri uomini, un accordo tra gli individui sembra imporsi come necessario nella misura in cui incarnano ognuno quel «modello della natura umana» che è tutt'uno con un'«idea universale» dell'uomo (E4praef), e dunque in quanto le loro nature attuali siano determinate unicamente da affetti attivi, derivanti da una ragione che rende irrilevante ogni differenza individuale. Per il carattere generico della natura umana, cfr. ad es. E4p35dem, dove la «natura umana» compare come «natura di ogni uomo». Sulla «natura determinata» cfr. in particolare E3p7dem ed Aff.def1. Sul concetto di *constitutio* rinvio a F. Toto, *'La costituzione dell'essenza umana', un'identità in divenire*, in A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), «Essentia actuosa. Riletture dell'*Etica* di Spinoza», Milano, di prossima pubblicazione.

16 E4p70sch.

17 E4p35cor1 e 2.

18 Secondo E4p31cor bisogna ritenere non solo che le cose siano tanto più buone l'una per l'altra quanto più si accordano per natura, ma anche, viceversa, che il loro accordo sia tanto maggiore quanto più sono buone l'una per l'altra. Se però anche gli ignoranti possono essere utili gli uni agli altri, allora l'accordo deve essere possibile a prescindere dalla ragione.

19 Cfr. in E3p59sch e E4p37sch1.

20 Cfr. E4p18sch e E4p37.

21 Basta pensare al caso più esplicito dell'onestà, che compare appunto come il «desiderio dell'uomo che vive sotto la guida della ragione di unire a sé gli altri in amicizia» (E4p37sch1).

22 Questo presupposto è chiaramente confermato da E4cap12, nel quale si dice che è utile tutto ciò che rende gli uomini atti ad accordarsi tra loro e consente di consolidare le amicizie.

23 E3p35sch.

24 Aff.def48. Spinoza usa il termine «libido» anche in un senso più ampio, volto ad indicare tutti gli appetiti che non si accordano con la ragione. Per quanto riguarda questo secondo uso, cfr. E4p17sch, E4p58sch, E4cap14, E5p41sch, E5p42.

25 Aff.def48expl.

26 E3p35sch.

27 E3p27sch.

28 E3p13sch.

29 E3p19 e 21.

30 E3p26sch.

31 E3p22sch.

32 Questa indifferenza dell'amante verso l'amore della cosa amata, che sembra subordinare il desiderio di reciprocità a un desiderio di riconoscimento, potrebbe essere revocata in dubbio già a partire da semplici criteri utilitaristici. Allo stesso modo in cui «chi immagina di essere odiato da qualcuno lo immaginerà come causa di qualche male» (E3p40sch1), e tenterà di impedirgli di effettuare questo male incutendogli paura (E3p39), si può ritenere che chi immagina di essere amato da qualcuno lo immaginerà come causa di qualche bene, e tenderà a fare del bene al fine di eccitare questo amore e di godere dei vantaggi che ne conseguono. Sta di fatto, però, che non è questo il ragionamento sviluppato da Spinoza.

33 Questo punto è uno dei presupposti di E5p20 e dal suo corollario, secondo i quali tutti gli uomini possono godere in comune del medesimo *amor Dei*, inteso in senso al tempo stesso soggettivo e oggettivo come un amore dell'uomo verso Dio e un amore di Dio verso gli uomini.

34 E3p27.

35 E3p27sch1.

36 Aff.def43.

37 E3p29sch.

38 Cfr. E3p59sch, E4cap25.

39 E4cap25.

40 Aff.def48expl.

41 Aff.def44.

42 E3p39sch.

43 Per lode e biasimo cfr. E3p29sch, per gloria e vergogna E3p30sch.

44 Cfr. Aff.def33 e Aff.def31expl. Per la definizione del turpe e dell'onesto cfr. invece E4p37sch1.

45 E3p24sch.

46 Cfr. anche E4p34sch.

47 Per il modo in cui ogni possibile fonte di tristezza viene immaginata con paura, cfr. E3p18sch2.

48 La coincidenza tra la forma di amore o di gioia che speriamo di suscitare nella cosa amata e la lode è testimoniata dal riferimento a E3p29 contenuto nella dimostrazione di E3p33, mentre

quella tra l'amore dell'altro e una fonte di gloria è esplicitata dal riferimento a E3p30 contenuto nella dimostrazione di E3p34.

49 Concentrandosi sul caso esemplare dell'«*amor erga foeminam*» e sui risvolti secondari che gli sono connessi, il testo spinoziano spinge il lettore ad entrare nel mondo ossessivo costruito dall›immaginazione dell›amante, ad assistere con lui alla congiunzione tra il corpo dell›amata e le «parti vergognose» dell›amante o le loro «secrezioni», a identificare il desiderio che viene frustrato dal legame di amicizia tra la donna e l›altro uomo con quello connesso alla *libido*, e a supporre che l'oggetto della rivalità e dell'invidia consista dunque innanzitutto nel corpo della donna e nei piaceri che gli sono associati. Il fatto che la gelosia consista essenzialmente nella frustrazione di un desiderio di gloria rende invece manifesto che, anche nel caso particolare dell'amore per la donna, la situazione è più complessa, perché l'oggetto della contesa non può essere costituito direttamente dal corpo dell'altro o dal piacere che esso può dispensare, il cui godimento non necessariamente è impedito da un godimento uguale o maggiore da parte di un altro, ma solo dal riconoscimento di cui il suo amore è portatore.

50 E3p55sch1.

51 E4p58sch.

52 Secondo E3p48 l'amore e l'odio che proviamo verso una cosa X sono distrutti (o diminuiti) quando ci convinciamo che X non è la causa (o la sola causa) della nostra gioia o della nostra tristezza. In questo caso, infatti, l'affetto che in precedenza provavamo verso X si trasforma in tutto o in parte in un affetto verso Y. Su queste basi E3p49 può legittimamente affermare che gli affetti verso le cose che immaginiamo come libere sono i più intensi che si possano dare: immaginare una cosa come libera, infatti, non significa altro che immaginarla come la sola causa delle proprie azioni, e concentrare su di essa l'interezza del nostro amore e del nostro odio legati alla gioia o tristezza suscitate da quelle azioni.

53 E3p42. Vale la pena di notare che E3p42 parla di «*amore aut spe gloriae*», dove la formula disgiuntiva «aut» sembra distinguere l'amore e la speranza di gloria, mentre la dimostrazione sostiene che chi «ha fatto per amore un beneficio a qualcuno, lo ha fatto con il desiderio di esserne riamato, cioè (*per E3p34*) con speranza di gloria», e sovrappone in questo modo i due moventi.

54 in E3p43.

55 Che la generosità, definita come una forma di desiderio, sia pensata da Spinoza al tempo stesso come una forma di amore è chiaro in E4p46 e nella sua dimostrazione, dove si parla di «*amore […], sive generositate*», e di «*amore […], hoc est, generositate*». Che il desiderio sia una forma di amore, o l'amore di desiderio, è implicito in tutta la trattazione di questi due affetti, ed esplicito ad esempio in E3p56sch. Su questo punto vedi anche il modo in cui il riferimento a E3p37 opera all›interno delle dimostrazioni di E4p70 e 71: la disposizione a ricercare per l›altro lo stesso bene che si desidera per sé, stabilita in E3p37, viene vista in E4p70dem come uno sforzo o un desiderio di legare gli altri in amicizia, vale a dire come una forma di generosità, e in E4p71dem come una forma di amore.

56 Spinoza, in E4p37sch2, accetta la definizione classica della giustizia come disposizione ad attribuire a ciascuno il suo.

57 L'*aequitas* compare in E4cap15 e 24 accanto a giustizia e onestà. Mi sembra chiaro che la «parzialità» di cui parla E2p49sch rappresenti il suo opposto.

58 Con queste parole non intendo contrapporre un accordo fondato su un legame affettivo a quello che potrebbe essere fondato su un legame giuridico, ma suggerire semmai che per Spinoza la possibilità stessa di un vincolo giuridico, che trova in un patto la sua espressione formale o

verbale, presenta dei presupposti di ordine affettivo. In questo senso non mi sembra un caso che per indicare una convergenza affettiva Spinoza utilizzi una parola, «*convenientia*», che nel lessico seicentesco può tranquillamente valere come sinonimo di «*pactum*», quasi a sottolineare che quella forma di accordo verbalmente formalizzato che di solito chiamiamo «patto» o «contratto» è l›espressione di una convergenza affettiva reale, oppure non è che l›ombra di un accordo. Su questo punto vedi in particolare E4p72.

59 Secondo E4p18sch due uomini che in ogni circostanza seguissero realmente i dettami della ragione formerebbero un individuo guidato da un'unica mente e due volte più potente di entrambi presi separatamente. Il carattere fittizio di questo accordo incondizionato e fondato su una perfetta identità di natura è reso evidente da E4p4 e dal suo corollario, in cui si denuncia l'impossibilità di un uomo che non sia mai scosso dalle passioni.

60 Cfr. E4p26-28.

61 Essendo fonte in chi la riceve e ritiene di averla meritata non di amore, ma di gloria, la gratitudine sembra poter essere reale solo in due casi: quando il benefattore ama il proprio simile già prima del beneficio che gli ha offerto al fine di essere ricambiato, oppure quando è inconsapevole dei propri meriti, e vede perciò il beneficio che riceve non come un segno di gratitudine, ma di quell'amore gratuito che chiamiamo generosità. Se così fosse la gratitudine e l'amicizia potrebbero nascere esclusivamente da un *qui pro quo*: o è infondato l'amore del benefattore verso colui al quale offre i suoi servizi, perché in realtà l'altro non è mai stato la causa della sua gioia, oppure è infondata la gratitudine con la quale esso viene ricambiato, perché colui che riceve il beneficio non sa di averlo meritato.

62 Sulla possibilità di questi affetti che possono accordarsi con la ragione anche quando non ne derivano, e restano in ogni caso passivi, si possono ricordare non solo affetti di gioia come il piacere (E4p45sch) il favore o la gloria (E4p51, E4p58), ma anche certi affetti di tristezza, come il dolore che affievolisce un piacere eccessivo (E4p43), o quella commiserazione, quella vergogna e quel pentimento che non sono certo buoni «di per sé», ma contribuiscono all'accordo tra gli uomini (E4p54sch), e dunque anche allo sviluppo della ragione (E4p40).

63 Questa circostanza, per la quale l'accettazione di un dono può essere un'espressione di generosità, non mi sembra priva di interesse. A prima vista, si potrebbe credere che il ruolo della generosità in questa accettazione sia legato al fatto che il dono sottomette chi lo riceve all'appetito di chi lo offre, e che accettandolo l'uomo guidato dalla ragione acconsente anche a sacrificare sull'altare dell'amicizia almeno una parte della propria libertà. Le cose, però, stanno diversamente. L'uomo guidato dalla ragione vive più libero nello Stato, dove è obbligato a seguire le decisioni della collettività, che nella solitudine (E4p73), nella quale potrebbe seguire solo i propri desideri. Esattamente allo stesso modo, si deve supporre che anche alla base dell'amicizia, nella quale ognuno sottomette i propri desideri al vincolo della compatibilità con quelli dell'altro, ci sia dunque non un sacrifico, ma una conquista di libertà.

64 Questo cortocircuito tra immaginazione e ragione, implicito nella generale struttura dell'argomento spinoziano, diventa esplicito nell'uso spinoziano delle nozioni di onesto e di turpe. Per E4p37sch1 l'onestà è un desiderio di amicizia caratteristico dell'uomo che vive sotto la guida della ragione, mentre è turpe ciò che si oppone alla formazione dell'amicizia, e contrario all'onestà. Per E4cap15 i «costumi» sono portatori di una precisa concezione dell'onesto e del turpe: una concezione che non può essere se non immaginaria, se è vero, come afferma Aff.def27expl, che il turpe e l'onesto variano da popolazione a popolazione col variare delle consuetudini, e definiscono quindi il modo in cui quelle popolazioni immaginano ciò che è conforme o difforme a un'approvazione razionale. Poiché però ciò che viene immaginato onesto

suscita veramente amicizia, e ciò che è considerato turpe suscita altrettanto realmente conflitto, l'uomo non può essere mosso da una reale onestà a fare null'altro se non ciò che viene definito come onesto dalla concezione immaginaria dell'onestà definita dai costumi.

65 Cfr. E3deff1-3.

66 Cfr. Anche E4p32dem e sch.

67 E2paef.

68 Cfr. E2p33-5.

69 Cfr. E4p1, E2p32.

70 Vale la pena di osservare che l'espressione questa espressione («*non potest dici*») è la stessa che tornerà in E4p32 («*non possunt dici*»): «non si può dire» che uomini guidati dalla passione agiscano assolutamente per virtù o si accordino per natura, e ciò non perché quella loro virtù e quell›accordo siano impossibili, ma semplicemente perché non può essere derivato in maniera certa o necessaria dal semplice fatto che gli uomini siano presi da passione.

71 Cfr. E4p30 e 31.

72 Cfr. E2p39.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Morte o rinascita degli esercizi spirituali? Le Meditationes *di Descartes nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot*

Massimiliano Biscuso

Abstract: *Michel Foucault and Pierre Hadot maintained that Descartes, in his* Meditationes de prima philosophia*, followed the ancient tradition of spiritual exercises. In this paper I will examine Foucault's and Hadot's theses, analyzing both the relation between Cartesian evidence and the Stoic conception of cataleptic representation, as well as the one between the Cartesian and Augustinian overcoming of doubt. In my opinion, the French philosopher changes the spiritual exercises of the ancient philosophers into a literary genre.*

1. Foucault su Descartes, tra Derrida e Hadot

1.1. *Le* Meditationes *come sistema e come esercizio: il dibattito tra Derrida e Foucault*

Nella conferenza *Cogito et histoire de la folie*, pronunciata nel 1963, pubblicata nel medesimo anno sulla "Revue de Métaphysique et de Morale" e poi accolta in *L'écriture et la différence*[1], Jacques Derrida discute le pagine che aprono il secondo capitolo de *L'histoire de la folie* à l'âge classique di Michel Foucault, quello dedicato a "Il grande internamento". In esse Foucault aveva preso in esame rapidamente la prima *Meditazione* di Descartes, per sottolineare l'impossibilità di porre sullo stesso piano l'argomento del sogno e quello della follia, a causa del loro «squilibrio fondamentale» nell'economia del dubbio:

> Si può supporre di sognare e d'identificarsi col soggetto che sogna per trovare "qualche ragione per dubitare": la verità appare ancora, come la condizione della possibilità del sogno. Non si può, in compenso, supporre, neppure col pensiero, di essere folle, perché la follia è proprio l'impossibilità del pensiero: "Non sarei meno stravagante di loro…"[2].

Sognare è una delle possibilità del pensiero, delirare invece è la sua negazione. In tal modo «la follia viene posta fuori dal dominio di pertinenza nel quale il soggetto detiene i suoi diritti alla verità», «è esiliata. Se l'*uomo* può sempre essere folle, il *pensiero*, come esercizio della sovranità da parte di un soggetto che si accinge a percepire il vero, non può essere insensato»[3]. L'esclusione metafisica della follia dal pensiero è così la premessa dell'esclusione sociale del folle dal consorzio umano, il preludio al «grande internamento».

Al contrario, per Derrida, da un lato il sogno è «*il momento iperbolico all'interno del dubbio naturale*»[4], quello fondato sulla conoscenza sensibile, cioè la «radicalizzazione» dell'ipotesi secondo la quale i sensi potrebbero *talvolta* ingannarmi. «Nel sogno, la *totalità* delle mie immagini sensibili è illusoria»[5]. In questa prospettiva, la follia non acquista uno statuto particolare: è, anzi, posta sulla stesso piano delle idee di origine sensibile, inaffidabile la prima per la stravaganza delle sue rappresentazioni, inaffidabili le seconde per l'incertezza dei loro contenuti. Sicché il sogno costituisce «l'esasperazione iperbolica della ipotesi della follia»[6]. Dall'altro lato, però, nel momento in cui si passa dal dubbio naturale al dubbio intellettuale, quello sugli oggetti del pensiero puro, come gli enti matematici, siamo dinanzi al «*momento iperbolico assoluto*», all'ipotesi del Genio maligno che rende presente «la possibilità della *follia totale*», di un impazzimento completo, che non è solo il disordine del corpo e dell'oggetto conoscibili mediante i sensi, ma «una follia che introdurrà il sovvertimento nel pensiero puro, nei suoi oggetti puramente intelligibili, nel campo delle idee chiare e distinte»[7].

Ora, come il Genio maligno nulla può rispetto alla certezza del pensiero che, pur dubitando di tutto, non può dubitare dell'atto stesso del dubitare, così per Derrida «l'atto del cogito è valido *anche se io sono folle*, anche se il mio pensiero è folle in tutto e per tutto»[8]. Lungi dall'escludere la follia dal pensiero, Descartes fa soltanto finta di escluderla nella fase del dubbio naturale, per poi farne «un *caso* del pensiero»: «Che io sia folle o no, *cogito*, *sum*»[9]. Nel cogito ragione e follia non si sono ancora separate; la separazione interverrà quando si vorrà riflettere sul cogito, comunicarne il senso. E allora sarà necessario dimostrare l'esistenza di Dio quale garanzia della veridicità delle mie rappresentazioni, del mio discorso, contro la follia.

Derrida ha potuto avanzare le sue obiezioni – sostiene Foucault nella replica scritta soltanto diversi anni dopo, nel 1972, *Mon corps, ce papier, ce feu*[10] –, in quanto ha misconosciuto le «differenze discorsive» che sono il principio delle differenze letterarie, tematiche o testuali delle *Meditationes*. Ogni discorso è un insieme di enunciati, prodotti nel tempo e nello spazio.

> Se si tratta di una pura dimostrazione, questi enunciati possono essere letti come una serie di avvenimenti legati reciprocamente secondo un certo numero di regole formali; quanto al soggetto del discorso, esso non è per nulla implicato nella dimostrazione: resta, in rapporto a questa, fisso, invariante e per così dire neutralizzato. Invece una «meditazione» produce, come altrettanti avvenimenti discorsivi, nuovi enunciati che comportano una serie di modificazioni del soggetto enunciante: attraverso ciò che si dice nella meditazione, il soggetto passa dall'oscurità alla luce, dall'impurità alla purezza, dalla stretta delle passioni al distacco, dall'incertezza e dai movimenti disordinati alla serenità e alla saggezza, ecc.[…] In breve, la meditazione implica un soggetto mobile e modificabile dall'effetto stesso degli avvenimenti discorsivi che si producono[11]

Il testo cartesiano è «una meditazione dimostrativa»: tanto gruppi di enunciati legati da regole formali di deduzione, quanto serie di modificazioni del soggetto enunciante. Così, avviene sia che lo sviluppo della dimostrazione produca modificazioni nel soggetto (lo liberano dalle sue convinzioni, lo inducono al dubbio sistematico, ecc.), sia che le modificazioni del soggetto rendano possibili nuovi enunciati.

> Questa duplice lettura è quella richiesta dalle *Meditazioni*: un insieme di proposizioni che formano *sistema*, che ogni lettore deve percorrere se vuole provarne la verità; e un insieme di modificazioni che formano *esercizio*, che ogni lettore deve effettuare […], se a sua volta vuole essere il soggetto che enuncia, per proprio conto, questa verità[12].

Il testo cartesiano intreccia insieme una trama *dimostrativa* e una trama *ascetica* (nel senso di *askesis*, esercizio); più esattamente è costituito dall'intreccio di queste due trame (ma, forse, si sarebbe potuto dir meglio: il testo cartesiano è costituito da una trama ascetica e da un ordito dimostrativo). Analogamente nella prima *Meditazione* dobbiamo distinguere un soggetto universalmente *dubitante* e uno *meditante*, un soggetto che dimostra la necessità di dubitare di tutto e un soggetto che pratica l'esercizio del dubbio. Ma in tal caso, mentre nel sogno i due soggetti – quello «*effettivamente dubitante* della propria attualità» e quello «*continuatore in modo valido di una meditazione* che scarta tutto ciò che non è verità manifesta» – possono convivere, perché l'enunciazione dell'argomento del sogno produce lo stupefacente riconoscimento dell'impossibilità di distinguere lo stato di veglia da quello di sonno, nella follia soggetto dubitante e soggetto meditante non sono insieme possibili: se è possibile costituirsi come soggetto che dubita di tutto, non si è allo stesso tempo «soggetto che conduce ragionevolmente la propria meditazione attraverso il dubbio sino a una eventuale verità»[13].

Infine, Derrida può ritenere che la follia si incontri propriamente nella scena del Genio maligno e del cogito solo ignorando che «l'episodio del genio maligno è un esercizio volontario, controllato, padroneggiato e dal principio alla fine guidato da un soggetto meditante che non se ne lascia mai sorprendere»[14]. Il soggetto meditante si comporta non come il folle «sbigottito dall'errore universale», ma come «un avversario non meno scaltro e sempre all'erta, costantemente ragionevole e fermo nella posizione di chi padroneggia il rapporto con la sua finzione»[15].

1.2. *Foucault, il «momento cartesiano» e le critiche di Hadot*

La originale nozione di «meditazione dimostrativa», cui concorrono sistema ed esercizio, ordito dimostrativo e trama ascetica, e che aveva permesso a Foucault di rispondere alle obiezioni di Derrida, sembra scomparire dieci anni dopo. Nella prima lezione del corso 1981-82 al Collège de France, dedicata a *L'ermeneutica del soggetto*, il filosofo francese sostenne che il tema dell'*epimeleia heautou*, centrale nel pensiero antico, si era eclissato a favore del principio del *gnothi seauton*, e ne trovò la causa principale nella trasformazione impressa da Descartes al discorso filosofico della modernità. Durante tutta l'antichità, afferma Foucault, «il tema della filosofia ("come avere accesso alla verità?") e il problema della spiritualità ("quali sono, nell'essere stesso del soggetto, le trasformazioni necessarie per rendere possibile l'accesso alla verità?") non sono stati mai disgiunti l'uno dall'altro». Il cristianesimo, nonostante tutte le profonde novità che ha introdotto la sua affermazione, si è appropriato della spiritualità antica e ha ridefinito la verità, senza mutare il legame che le stringeva assieme e negare gli "effetti di

ritorno" della verità sul soggetto: è la verità che illumina il soggetto e gli concede la beatitudine. La vera rottura si è introdotta con il «momento cartesiano»:

> possiamo dire che l'ingresso dell'età moderna è avvenuto – intendo dire che la storia della verità è entrata nella sua epoca moderna – solo il giorno in cui si è ammesso che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l'accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa.

L'età moderna della storia della verità, inaugurata da Descartes, inizia

> dal momento in cui il filosofo (o lo scienziato, o anche solo chi cerca la verità) è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso ad essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga più nient'altro, ovvero *senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo*[16].

Le condizioni per "poter avere accesso alla verità" diventano le condizioni per "poter conoscere la verità": «condizioni estrinseche», come non essere folli, aver compiuto studi adeguati, condurre una ricerca disinteressata; ma soprattutto «condizioni intrinseche» all'atto conoscitivo, cioè tanto l'adesione alle «regole formali del metodo», quanto la corretta individuazione «della struttura dell'oggetto da conoscere»[17]. Insomma, il soggetto moderno non trasforma se stesso per poter avere accesso alla verità e per essere illuminato da questa, ma elabora delle regole metodiche che gli permettono di conoscere correttamente il proprio oggetto. E quando anche – come precisa Foucault in un'intervista concessa nell'ultimo anno di vita – si volesse riconoscere nelle *Meditazioni* di Descartes la medesima «preoccupazione spirituale», rispetto ai filosofi antichi, «di accedere a un modo d'essere in cui il dubbio non sarà più permesso e in cui, infine, si potrà conoscere», ci si accorgerebbe, tuttavia, che il modo d'essere a cui la filosofia dà accesso «è interamente definito dalla conoscenza»[18].

È noto il fatto che Foucault riconoscesse l'importanza esercitata dalle ricerche di Hadot sugli esercizi spirituali antichi nell'elaborazione delle sue ultime ricerche filosofiche; ed è altrettanto noto come Hadot non si riconoscesse nelle conseguenze che Foucault aveva tratto dalle proprie indagini[19]. Tra le altre cose, il motivo del dissidio riguardava anche la genesi del tramonto della spiritualità antica: al contrario di Foucault, Hadot la faceva risalire al Medioevo, alla nascita della teologia razionale, ossia del discorso su Dio autonomizzatosi dalla spiritualità o, ancora, della teoretizzazione della filosofia. Una teoretizzazione che non coinvolge Cartesio, almeno non nel modo che avrebbe voluto Foucault; non è affatto vero che con Cartesio l'evidenza si sostituisce all'ascesi:

> Io penso, in effetti, che quando Cartesio sceglie di intitolare una delle sue opere *Meditazioni*, sa molto bene che quella parola nella tradizione della spiritualità antica e cristiana sta ad indicare un esercizio dell'anima. Ogni *Meditazione* è effettivamente *un esercizio spirituale*, vale a dire precisamente *un lavoro di se stessi su se stessi*, che bisogna avere portato a termine per passare alla tappa successiva[20].

Hadot è convinto che Cartesio attinga all'antica tradizione degli esercizi spirituali e la riproponga, probabilmente grazie alla mediazione di Agostino: «Agostino, nella misura in cui nei suoi dialoghi di gioventù scritti a Cassiciacum si trovano reminescenze degli esercizi spirituali della filosofia antica, ha probabilmente influenzato Cartesio, che soprattutto nelle *Meditazioni* […] pratica e fa praticare al suo lettore la meditazione filosofica»[21]. Riferendosi criticamente solo all'ultima posizione di Foucault – quella secondo cui in Cartesio il soggetto non deve

modificarsi per accedere alla verità, e ignorando invece quanto sostenuto in *Mon corps* –, Hadot cerca di mostrare che tale lavoro su di sé avviene effettivamente: quando Cartesio parla in prima persona, evocando il fuoco, la vestaglia, le carte che ha davanti a sé, i sentimenti che prova, «vuole di fatto che sia il lettore a percorrere le tappe dell'evoluzione interiore». L'"Io" utilizzato nel testo è in realtà un "Tu" rivolto al lettore. «Ritroviamo qui il meccanismo, così frequente nell'antichità, per cui si passa dall'io individuale a un io innalzato al livello dell'universalità». Per provare ciò, Hadot sottolinea, da una parte, come ciascuna meditazione si svolga intorno a un solo argomento; dall'altra, come il lettore si debba dare tempo, molto tempo, per «assimilare a fondo l'esercizio praticato»[22]. E opportunamente richiama passaggi dell'opera, in cui Cartesio sostiene che il lettore deve prendersi tutto il tempo necessario alla piena comprensione del passo che il filosofo chiede di compiere, della sua radicalità, della portata delle sue conseguenze[23]. Si tratta, infatti, non semplicemente di criticare i pregiudizi e le abitudini tràdite, ma di costruire abitudini contrarie, come presupposti per accedere alla verità. D'altronde, la prima regola del metodo, quella dell'evidenza, appare a Hadot chiaramente ripresa dalla concezione stoica della rappresentazione catalettica, la quale «non è accessibile indifferentemente a qualsiasi spirito poiché esige […] una ascesi e uno sforzo consistente nell'evitare la "precipitazione" (*aproptosia*, *propeteia*)»[24]. Analogamente la regola dell'evidenza richiede di evitare «la precipitazione e la prevenzione». Perciò Hadot conclude: «non mi sembra che l'evidenza cartesiana sia accessibile a qualsiasi individuo»[25].

Queste annotazioni incidentali vengono riprese in un breve scritto successivo, *L'expérience de la méditation*, esplicitamente dedicato a dimostrare la tesi della ripresa cartesiana della filosofia come esperienza vissuta e non come discorso (secondo la nota opposizione hadotiana). Il debito contratto dall'allievo del collegio di La Flèche con Ignazio di Loyola e gli esercizi spirituali dei gesuiti è, secondo Hadot, tutto sommato trascurabile, in quanto gli esercizi ignaziani, facendo riferimento all'immaginazione e all'argomentazione retorica, ed essendo diretti verso le verità rivelate, non sono che un «lointain héritage» della tradizione degli esercizi filosofici dell'antichità. Introducendo il genere letterario della meditazione – una novità per l'epoca –, Descartes ritorna «à la ispiration qui animait la philosophie antique»[26]. Le *Meditazioni*, che hanno il loro fulcro nel ritiro in solitudine e nella conversione verso sé, inducono il lettore a ripercorrere un itinerario che gli fa scoprire da sé le verità: Platonici e Stoici sono i filosofi che Hadot in questo breve intervento ricorda. E conclude:

> si Descartes a choisi la forme littéraire des *Méditations*, cela ne signifie pas qu'il a voulu simplement exposer une pure théorie philosophique en la présentant artificiellement sous l'aspect de soliloques à la première personne, mais qu'il a voulu conduire son lecteur à une véritable expérience de soi, qui, conformément à l'inspiration profonde de la tradition de la philosophie antique, prende sa source dans une décision, dans le choix initial d'un mode d'être et d'un mode de vie, et qui aboutit à une transformation de soi-même. Loin d'être un simple discours philosophique correspondant à un savoir analysable en propositions, le dépassement du doute dans la découverte de l'indubitable existence de la penseé est une expérience dans laquelle, d'une manière qui échappe au discours, le sujet prend conscience de lui-même et devient réelment sujet, et dans laquelle la penseé éprouve effectivement et sans discours sa propre présence immédiate[27].

Invece che interrogarsi sulla relazione con gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio e con la tradizione devozionale cattolica tra Cinque e Seicento, come ha fatto la letteratura critica cartesiana con esiti diversi[28], Hadot ancor più decisamente che il Foucault di *Mon corps*, e a differenza del Foucault di *L'herméneutique du sujet*, inserisce integralmente Descartes nella tradizione degli esercizi spirituali e della maniera antica di concepire la filosofia, come esercizio e trasformazione di sé[29].

2. Descartes e gli esercizi spirituali, tra gli Stoici e Agostino

Le due discussioni qui rapidamente evocate, che hanno il loro "termine medio" in Foucault, prima affermatore e poi negatore in Descartes di una dimensione ascetica e spirituale – nello specifico significato dei termini sopra emerso – ci impongono dunque di ritornare sulla questione se il rifarsi di Descartes alla tradizione della meditazione assuma il significato di una ripresa e un rinnovamento di quella tradizione, oppure di un uso strumentale e di una stilizzazione della meditazione per scopi estranei ad una tradizione di cui non si riconoscono più validità e fecondità.

Dato che, come appena detto, né Foucault né Hadot ritengono utile mettere in relazione le *Meditazioni* cartesiane con la tradizione devozionale gesuitica, ma istituiscono (Foucault in modo problematico e generico, Hadot con convinzione e con riferimenti specifici) un rapporto diretto con la spiritualità antica, esaminerò prima la tesi della assimilabilità della rappresentazione catalettica (= apprensiva) degli Stoici alla evidenza cartesiana, poi la tesi della derivazione delle meditazioni cartesiane dalle meditazioni condotte da Agostino a Cassiciacum. Questo esame consentirà di rispondere in conclusione alla questione dell'appartenenza delle meditazioni cartesiane alla tradizione degli esercizi spirituali dell'antichità; e sarà una risposta che varrà non solo per l'interpretazione di Hadot, ma insieme anche per la tesi avanzata da Foucault in *Mon corps*.

2.1. *Esercitarsi a giudicare.*

Per giustificare la tesi della sostanziale equivalenza di evidenza cartesiana e rappresentazione catalettica stoica, Hadot mette sullo stesso piano lo sforzo ascetico degli Stoici, consistente nell'evitare la precipitazione, e la raccomandazione cartesiana di evitare prevenzione e precipitazione. Ma si tratta davvero della medesima cosa?

Secondo una testimonianza di Diogene Laerzio (vii, 42-48), riferita genericamente alla filosofia stoica[30], la dialettica non è semplicemente una parte della logica, la scienza del vero, del falso e di ciò che non è né vero né falso (42), ma insieme è *areté*, la più alta disposizione della mente, che sa la verità, ovvero che accoglie la rappresentazione apprensiva (*kataleptiken*), in quanto criterio delle cose realmente esistenti, e respinge quella che apprensiva non è (*akatalepton*), perché né perspicua né evidente (*me trane mede ektupon*)[31], cioè che o non è determinata dall'esistente oppure non è conforme all'esistente; e che coglie con sicurezza i concetti. La dialettica si articola in quattro ulteriori *areté*: la *cautela* o non precipitazione (*aproptosia*), che ci insegna il momento in cui dobbiamo dare o negare il nostro assenso; la *circospezione* (*aneikaiotes*), che ci impedisce di cedere alla verosimiglianza; l'*inconfutabilità* (*anelenxia*), cioè il vigore nel ragionamento, che impedisce di essere trascinati dalla parte opposta; infine la *serietà* (*amataiotes*), la quale è un abito che consente di riportare le rappresentazioni alla retta ragione. Queste virtù indicano in generale la capacità del saggio di resistere all'opinione, di non concedere l'assenso alla rappresentazione che non merita di essere appresa (*aproptosia*, *aneikaiotes*) e non di farsi vincere da ragionamenti opposti al vero, benché apparentemente verosimili e corretti (*anelenxia*, *amataiotes*) (46-47).

Le prime due virtù specifiche, la cautela e la circospezione, possono quindi essere iscritte sotto la generale virtù della non precipitazione: il saggio non concederà l'assenso alla rappresentazione finché non abbia sufficienti elementi per giudicarla perspicua ed evidente. Si configura in tal modo la priorità, non solo cronologica ma anche logica, della precipitazione sul pregiudizio, dovuta alla specifica impostazione gnoseologica degli Stoici: se le rappresentazioni si formano grazie alla impressione (*typosis*) delle cose esistenti nell'anima (questa la definizione attribuibile

a Zenone), come l'impronta che l'anello imprime nella cera (45), allora la prima fonte di errore sarà appunto la precipitazione, che induce a concedere l'assenso prima che la rappresentazione lo meriti. Non pare invece che ci sia posto, nella spiegazione dell'errore, per il pregiudizio, che impedirebbe di accettare per vere le rappresentazioni perspicue ed evidenti. Anzi, si deve ritenere illegittimo l'impiego di un termine, pregiudizio, che, in quanto tale, non si ritrova nel vocabolario stoico, essendo piuttosto strettamente legato alle vicende della filosofia moderna e alla sua critica della tradizione.

Nello stoicismo fa problema, dunque, non la forza costrittiva del pregiudizio, ma l'insidia portata dalla verosimiglianza: la precipitazione (*propeteia*) nel concedere l'assenso ha conseguenze anche sul «piano pratico»[32], «sì che quelli che hanno rappresentazioni non ben esercitate (*gymnazein*) cadono nel disordine e nell'irriflessività» (48). Si noti, in questo passo, il richiamo alla necessità di esercitarsi, *gymnazein*, per evitare che il verosimile ci vinca e ci porti ad una vita dominata dal disordine passionale (e si ricordi che per gli Stoici le passioni sono giudizi). Il saggio è quindi colui che si è esercitato tanto da crearsi un «abito» (la *exis*, riferita alla serietà, può legittimamente essere attribuita anche alle altre tre virtù e quindi a tutta la dialettica), che gli permette di esercitare in modo eccellente la sua capacità di giudicare della veridicità delle rappresentazioni e di argomentare. Sicché il primo e fondamentale esercizio in vista della formazione di quell'abito è appunto quello volto a comprendere il giusto momento in cui si deve dare o negare l'assenso ad una rappresentazione, perché la precipitazione porta a formulare giudizi erronei che, se negativi sul piano teoretico, in quanto non ci permettono una corretta conoscenza della realtà, si rivelano ancor più nocivi sul piano pratico, aprendo la strada alla tirannia delle passioni e quindi ad una vita irriflessa, priva dell'ordine che solo il dominio della ragione garantisce.

Rileggiamo ora per esteso la prima regola del metodo cartesiano:

> non accogliere mai come vera nessuna cosa che non avessi conosciuto con evidenza essere tale: vale a dire, evitare con cura la precipitazione e la prevenzione (*la Precipitation, et la Prevention*), e non comprendere con i miei giudizi nulla di più che di ciò che si presentasse così chiaramente e distintamente (*si clairement et si distinctement*) alla mia mente da non avere motivo alcuno per metterlo in dubbio (*AT* vi, 18/*Op*^{1}, 45).

La regola dell'evidenza, che ci raccomanda di giudicare vere solo le cose evidenti, si compone di due atti successivi, il secondo dei quali non è però deducibile necessariamente dal primo: il primo atto è quello di accogliere la cosa evidente, che si impone all'intelletto proprio in forza della sua evidenza; il secondo è quello di giudicare vera la cosa evidente, cioè di voler concedere l'assenso alla cosa evidente. La non deducibilità dall'atto del percepire-vero dell'atto del giudicare-vero dipende dunque dal fatto che il primo è un atto esclusivamente intellettuale, mentre il secondo è un atto cui concorre, oltre all'intelletto che percepisce, anche la volontà che dà l'assenso (cfr. *Principia philosophiae* I, 34). La causa dell'errore risiede dunque nella volontà, la quale, essendo più vasta dell'intelletto, può estendersi anche oltre i confini di ciò che questo percepisce chiaramente (*AT* vii, 58/*Op*^{1}, 757), inducendoci a «dare il nostro assenso a molte cose che conosciamo solamente in modo molto oscuro e confuso» (*AT* viii-1, 18/*Op*^{1}, 1735). Dunque, la volontà è causa dell'errore perché ci induce a dare precipitosamente l'assenso alle percezioni non evidenti. Ma è causa dell'errore anche in un altro senso: quando si intende chiaramente il vero, a «una grande luce nell'intelletto» segue «una grande propensione nella volontà»; tuttavia, benché la volontà propenda per l'assenso, non è però necessitata a darlo; può quindi sempre darsi il caso che, anche in presenza della percezione della cosa evidente, la volontà non conceda l'assenso a causa della forza preponderante della prevenzione.

Il testo cartesiano del *Discours* contiene quindi una asimmetria concettuale nascosta sotto la piega della perfetta simmetria stilistica: infatti, dinanzi alla cosa evidente solo la prevenzione, cioè il pregiudizio, può essere causa dell'errore, non la precipitazione, in quanto il giudizio precipitoso sulla cosa evidente non potrà che essere altrettanto vero del giudizio ponderato, essendo la verità in questo caso garantita dall'evidenza (una volta, certamente, che si sia dimostrata l'esistenza di Dio, garante della veridicità delle idee evidenti) e non dall'assenso dato dalla volontà. Al contrario, quando si sia innanzi a un caso dubbio, la volontà può concedere avventatamente l'assenso, come si legge nella quarta Meditazione (*AT* vii, 59/*Op*[1], 759), oppure la volontà può essere indotta all'assenso dalla forza del pregiudizio: l'errore sarà dovuto, nel primo caso, alla precipitazione, nel secondo, alla prevenzione.

Di qui due conseguenze: innanzi tutto precipitazione e pregiudizio non sono sullo stesso piano, come invece sembrava suggerire il celeberrimo passo del *Discours*, dato che il pregiudizio è causa dell'errore sia rispetto alle cose dubbie che a quelle evidenti, mentre la prevenzione lo è solo rispetto a quelle dubbie. Il pregiudizio è perciò più universale della precipitazione e soprattutto assai più insidioso per il filosofo (esattamente all'inverso dello stoicismo, che poneva in primo piano come causa dell'errore la precipitazione). In secondo luogo, per non errare bisognerà attenersi al principio secondo il quale «la percezione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà» (60/759). Ciò sarà possibile se si rafforzerà la memoria, che mi deve ricordare di tener fermo il principio di far precedere la percezione dell'intelletto alla determinazione della volontà:

> ricordarmi che ci si deve astenere dal giudicare ogni volta che la verità della cosa non sia trasparente, sebbene infatti io sperimenti in me quella fragilità (*infirmitas*: anche incostanza, incertezza) per cui non sono in grado di restare sempre fisso (*defixus*) in una stessa e identica conoscenza, posso tuttavia far in modo, con una meditazione attenta e più volte ripetuta (*attenta et saepius iterata meditazione*), di ricordarmene tutte le volte che ce ne sarà bisogno e acquisire così, un abito (*habitum*) a non errare (62/761-763).

Come si può notare, tale precetto è valido solo dinanzi alla cosa non trasparente, quindi per la precipitazione, non per la cosa evidente, rispetto alla quale si tratterà casomai di non ostacolare la naturale propensione della volontà a seguire l'intelletto, vincendo il pregiudizio. Ma quale tipo di *meditatio* «attenta e più volte ripetuta» è necessaria per vincere il pregiudizio? Poiché la raccomandazione cartesiana vale soltanto per le conoscenze dubbie – dubbie sono tutte le percezioni che l'intelletto riceve dai sensi e dall'immaginazione, all'interno delle quali esso deve distinguere il contenuto reale da quello fittizio –, la meditazione si riduce, per il filosofo, al semplice esercizio di ricordarsi di far precedere la percezione dell'intelletto alla determinazione della volontà. Per quanto riguarda, invece, le conoscenze evidenti, non c'è bisogno di alcun esercizio: è sufficiente affidarsi all'intelletto, confidando nella garanzia che il Dio non-ingannatore fornisce al filosofo nel raggiungimento della verità. Una soluzione, questa, assai lontana dalla filosofia stoica, la quale non richiedeva alcuna assistenza divina.

Tuttavia, nell'evocare il bisogno di acquisire l'*habitus* a riflettere prima di concedere l'assenso, Descartes sembra vicino allo stoicismo, il quale aveva a sua volta sottolineato la necessità dell'esercizio per non cadere nella precipitazione e non dare l'assenso a rappresentazioni soltanto verosimili e cedere al dominio della passione. Eppure, ad uno sguardo più attento, la distanza rimane rilevante. Infatti l'esortazione a far sì che la pratica del dubbio metodico diventi un'«abitudine» e la consuetudine di confondere le cose intellettuali con quelle corporee sia cancellata dalla «consuetudine contraria» (130-131/855), formata grazie a una prolungata riflessione, si rivela

strategia retorica per coinvolgere più efficacemente il lettore nella nuova metafisica, con la conseguenza che la *meditatio* si trasforma in genere letterario. Al lettore è richiesto il medesimo sforzo del filosofo che ha scritto le *Meditazioni* per emanciparsi dai pregiudizi: ricordarsi, innanzi tutto, di far precedere «la percezione dell'intelletto» alla «determinazione della volontà». Per liberarsi dagli inganni dei sensi e dalle vecchie opinioni, né il filosofo né il lettore devono ricorrere ad alcuna forma di «tecnica di sé», ad alcuna pratica codificata in esercizi; né l'uno né l'altro devono convertire la propria esistenza in alcun modo: il lettore deve solo seguire l'esempio del filosofo nella ricerca della verità, il quale, a sua volta, ha stilizzato letterariamente il suo itinerario speculativo nel testo delle *Meditazioni*; il lettore deve leggere con calma, con attenzione e ripetutamente il testo cartesiano[33], assimilandone il contenuto, esattamente come la manualistica devozionale dell'epoca raccomandava di leggere, rileggere e fare proprio i testi edificanti[34].

La *meditatio* non è più esercizio spirituale di trasformazione di sé, ma diviene genere letterario, teatro filosofico nel quale si mette in scena la fondazione e l'esposizione della vera *philosophia prima*.

2.2. *Convertire la vita*.

Per comprendere ancor più nitidamente la distanza che separa la *meditatio* come esercizio che porta alla conversione del modo di vita dalla *meditatio* come teatro filosofico e genere letterario, sarà opportuno dedicare qualche spazio all'esame del rapporto tra Agostino e Descartes.

Tale rapporto ci interessa qui non tanto per riprendere la questione della possibile dipendenza del *cogito, ergo sum* dalla confutazione agostiniana dello scetticismo[35], che metteva capo all'altrettanto famoso *si fallor, sum* (*De civit. dei* xi, 26), quanto per ritornare sulle circostanze del confronto con lo scetticismo, dal quale dovrà emergere in entrambi i pensatori un sapere certissimo, assolutamente indubitabile. Sebbene riferimenti allo scetticismo – nella versione accademica, l'unica che Agostino conoscesse – si ritrovino in molte opere, la confutazione dello scetticismo è argomento specifico di un'opera, il *Contra Academicos*, su cui occorrerà soffermarci più distesamente, proprio perché sembra costituire un modello per Descartes: se lo sia o meno nel senso voluto da Hadot, è quanto vorremmo capire.

L'opera fu scritta in un momento fondamentale della vita di Agostino[36], nell'autunno del 386: subito dopo la conversione al cristianesimo e prima del battesimo egli decise di approfittare delle *vendemiales feriae* per abbandonare la professione di insegnante di retorica che praticava a Milano e ritirarsi con i suoi familiari e alcuni intimi amici nella villa di Cassiciacum (*Conf*. ix, 2 e 4). Si realizzava così il progetto di *otiose vivere*, che Agostino e i suoi amici avevano già in precedenza progettato per sfuggire le *turbolentas humanae vitae molestias* e che non si era finora realizzato (vi, 14).

Il contesto evocato è infatti quello della tranquillità e del raccoglimento, che solo la vita in villa può garantire: a parte la sesta giornata, in cui, a causa del cattivo tempo, la discussione avviene nelle terme (*Ac*. iii, 1.1), i colloqui delle altre giornate si svolgono all'aperto in campagna, al prato (ii, 6.14), sotto il «solito albero» (ii, 11.25), reminiscenza forse della celebre cornice in cui si svolge il *Fedro*. Ma mentre nel dialogo platonico Socrate giustifica la sua ritrosia ad abbandonare Atene, anche solo per una passeggiata fuori le mura, confessando: «io amo imparare: ma la campagna e gli alberi non sono disposti a insegnarmi nulla, come lo sono invece gli uomini nella città» (*Phaedr*. 230d), Agostino compie il percorso inverso: abbandona la città, luogo della dispersione

dei *negotia*, per ritirarsi nell'*otium* della campagna dove avviare il ritorno a sé, che è conversione insieme filosofica e religiosa a Dio. La professione di insegnante è un *grave negotium* (*Conf*. ix, 2) e il tempo del *negotium* è quello per cui la persona non è concentrata su di sé, non è per sé, ma per altro, strumento di altro: venditore di merce e merce sono i suoi insegnamenti (una volta abbandonato l'insegnamento, gli allievi non avrebbero più comprato (*mercarentur*) «dalla mia bocca armi per la loro follia» ed io «non sarei più stato merce da mercato (*venalis*)», *ibid*.). La ricerca della verità, al contrario, esige *otium*: calma, quiete e tempo adeguato per la riflessione, la discussione, l'approfondimento delle questioni. Ora, nella quiete della campagna lombarda, si presenta finalmente la opportunità, la *prospera fortuna*, grazie all'aiuto dell'amico Romaniano, di affrontare la questione della possibilità per l'uomo di giungere alla verità.

Solo pochi anni prima, Agostino, ancora lontano dalla vera fede e dalla vera filosofia, manicheo religiosamente, si era scoperto filosoficamente scettico:

> Avevo anche cominciato a pensare che i filosofi detti Accademici fossero i più accorti (*prudentiores*) degli altri quando sostenevano che bisogna stare in dubbio su tutto (*de omnibus dubitandum esse*) e che l'uomo non può giungere alla conquista di una qualsiasi verità (*nec aliquid veri ab homine conprehendi posse*). Tale almeno io credevo, secondo la opinione comune, il loro pensiero, non avendo ancora approfondito dove essi mirassero (v, 10).

Solo più tardi, dopo aver ascoltato le omelie di Ambrogio, Agostino, pur non aderendo ancora al cristianesimo, aveva deciso di rivolgere dialetticamente le armi scettiche contro le dottrine manichee:

> Perciò, nel dubbio sistematico su tutto (*dubitans de omnibus*), all'uso degli Accademici, e da tutto sballottato, stabilii di staccarmi dai Manichei, non sembrandomi giusto, in un tal periodo di dubbi (*eo ipso tempore dubitationis*), poter rimanere in una setta alla quale già preferivo alcuni filosofi: ma nemmeno lontanamente pensavo di affidare la guarigione dei miei languori spirituali a quei filosofi che ignorano il nome salutare di Cristo (v, 14).

Altre fondamentali esperienze intellettuali e spirituali seguono, tra cui la lettura di alcuni libri «dei Platonici», probabilmente di Plotino e Porfirio (vii, 13), e di Paolo (vii, 27; cfr. *Ac*. ii, 2.5). Adesso, nel momento del ritiro spirituale e nella preparazione al battesimo, Agostino decide di affrontare la sfida scettica del *de omnibus dubitandum*. Con queste parole riassume, alla fine dello scritto contro lo scetticismo accademico – o, meglio, contro lo scetticismo professato dialetticamente ed essotericamente dagli Accademici (*Ac*. iii, 17.37-18.41) –, il significato dell'opera:

> in qualunque condizione si trovi la sapienza umana, vedo di non averla ancora acquisita. Siccome però ho trentadue anni, credo di non dover disperare di raggiungerla un giorno o l'altro. Comunque, disprezzate tutte le altre cose che i mortali reputano beni, mi sono proposto di dedicarmi a seguirne le tracce. E poiché le argomentazioni degli Accademici mi distoglievano non poco da questo impegno, mi sono premunito a sufficienza, credo, contro di esse con questa discussione (iii, 20.43).

Agostino, insomma, si trova nel momento decisivo della propria esistenza: di qui la necessità di affrontare una posizione filosofica che, supportata dall'autorità di grandi filosofi come Arcesilao, Carneade o Filone, se seguita, avrebbe minato non solo la fiducia nella capacità della ragione di apprendere il vero *intellegendo*, ma addirittura impedito di accogliere la verità *credendo* e affidandosi all'«autorità di Cristo» (*ibid*.). Infatti, la teoria del «probabile» o del «verosimile» –

che qui vengono assimilate, seguendo sostanzialmente la lezione ciceroniana – non ci mette al riparo dall'errore. A questa conclusione Agostino giunge solo quando finalmente libero da impegni nella quiete del podere di Cassiciacum ha potuto riflettere *diu*, giungendo alla conclusione che anche il prudente accademico possa errare, in quanto erra «non solo chi segue una via falsa, ma anche chi non segue quella vera» (iii, 15.34).

La *disputatio* non indaga subito i principi dello scetticismo accademico, ma si sviluppa prendendo l'argomento da lontano, per avvicinarsi progressivamente alla radice della questione che sarà affrontata soltanto nella *oratio perpetua* che Agostino svolge nella sesta e ultima giornata[37]. Nelle prime tre giornate i giovani Licenzio e Trigezio disputano intorno al problema se si possa o meno vivere felici ricercando la verità senza trovarla: si tratta di un'esercitazione con cui Agostino vuole mettere alla prova i suoi allievi (*exercere vos vellem*), saggiandone le capacità e l'impegno (i, 9.25). Ma è opportuno sottolineare come, tanto le meditazioni che Agostino conduce, quanto le discussioni che impegnano i dialoganti, siano esercitazioni che servono a purificare l'animo *a vanis perniciosisque opinionibus* (ii, 3.9 e 7.17). Nella quarta e quinta giornata, infatti, dopo una prima presentazione della dottrina accademica, segue l'attacco di Agostino alla nozione di «verosimile», attacco che però pare anche a Trigezio fin troppo facile; tale rilievo soddisfa il filosofo, che evidentemente ha voluto mettere alla prova i giovani allievi: egli riconosce che gli argomenti con cui ha presunto di confutare il «verosimile» sono *fabellae pueriles*, che vanno messe da parte, perché la controversia non è sulle parole ma sulle cose stesse e riguarda la possibilità di trovare il vero. Insomma: «Si tratta della nostra vita, di come dobbiamo agire, dell'animo, il quale confida di vincere l'ostilità di tutti gli inganni» (9.22-10.24).

Queste esercitazioni preparano quindi gli interlocutori, non solo gli inesperti Licenzio e Trigezio, ma anche l'esperto Alipio, ad accogliere il significato profondo delle obiezioni rivolte da Agostino nella *oratio perpetua* allo scetticismo accademico. Obiezioni, però, che sono precedute da un assunto fondamentale: «solo una divinità (*numen ... solum*) può mostrare all'uomo che cosa sia il vero» (iii, 6.13). Sia gli Accademici sia Agostino ritengono che si debba dare l'assenso alla verità, ma i primi sostengono che la verità non si trova, per cui a loro «pare» soltanto che il sapiente sappia la sapienza; il secondo che, se esiste il sapiente, questi debba sapere la sapienza, altrimenti non sarebbe sapiente; sicché gli Accademici direbbero *rem absurdissimam* se affermassero che «la sapienza è nulla oppure che il sapiente non sa la sapienza». Insomma, l'Accademico non può sfuggire all'ammissione che, se esiste la sapienza, questa debba essere sapienza di qualcosa e non di nulla; Agostino fa perciò proprio il paragone di Alipio – l'Accademico è come Proteo, che si lasciava afferrare per trasformarsi e sfuggire alla presa, finché «una divinità di qualche tipo» non indicò come fare (5.11), – sostenendo che l'argomentazione dello scettico porta alla necessità del suo contrario, alla verità, la quale, a sua volta presuppone la fede: infatti, soltanto grazie all'assistenza divina sarà possibile non lasciarci ingannare dalle immagini, che derivano dai sensi e dalla consuetudine con le cose corporee, le quali «tramano per ingannarci e farsi gioco di noi, anche quando la verità sia tenuta e quasi stretta tra le mani» (6.13).

Le *Meditationes* cartesiane fanno propria la concezione della filosofia del *Contra Academicos* come esercizio spirituale che apre le porte alla conversione e alla fede? Ebbene, se è indubbio che molti elementi dello scritto agostiniano ritornino in quello cartesiano – l'*otium* come libertà dalle occupazioni moleste, il ritorno in se stessi come condizione per poter attingere alla verità, l'età della vita ormai matura, opportuna per la conversione filosofica, lo stesso fatto che le giornate in cui si svolgono i colloqui *de Academicis* a Cassiciacum siano sei, proprio come quelli delle *Meditationes* cartesiane, e soprattutto il *de omnibus dubitandum* –, è altrettanto chiaro che si tratta di elementi che vengono assunti come momenti costitutivi della drammatizzazione messa in scena

nelle *Meditationes*, specialmente nella prima Meditazione, e che in altre opere, come il *Discours de la méthode* o i *Principia philosophiae*, trovano solo molto parzialmente posto. Non c'è nulla, infatti, degli esercizi dialettici veri e propri in cui sono impegnati i personaggi dell'opera agostiniana, nulla delle tecniche di esposizione delle tesi e della loro confutazione, nulla, soprattutto, della conversione ad una vita in tutto e per tutto diversa da quella fino ad ora condotta.

3. Conclusioni: il «grande solenne teatro» delle Meditazioni

L'esame del rapporto delle *Meditationes de prima philosophia* con i luoghi teorici – il dubbio universale degli Accademici combattuti da Agostino e l'evidenza stoica –, che avrebbero dovuto legittimare la convinzione della ripresa nelle *Meditazioni* cartesiane della tradizione degli esercizi spirituali antichi stoici e agostiniani, non sembra aver dato un esito positivo. Piuttosto che reimmettersi nella tradizione degli esercizi spirituali, da quella tradizione Descartes sembra aver tratto una serie di *topoi*[38] con cui tessere l'«ordito ascetico» (la ricerca della solitudine, il ritorno a se stessi, la scansione della riflessione in giornate distinte, ciascuna dedicata ad un solo argomento, la necessità di dubitare di tutto, l'evidenza di sapere qualcosa di indubitabile al di là di ogni dubbio) delle sue *Meditazioni*. Ora, come ha sostenuto in altro contesto Hadot, i *topoi* altro non sono che «le formule, le immagini, le metafore che *si impongono perentoriamente* allo scrittore e al pensatore, in modo tale che *l'uso di questi modelli prefabbricati* sembra loro indispensabile per poter esprimere il proprio pensiero»[39]. Le pratiche di meditazione nelle quali i filosofi antichi si esercitavano quotidianamente alla conversione – filosofica per gli Stoici, religiosa in Agostino – sono riprese da Descartes per poter esprimere il proprio pensiero, la fondazione della «nuova filosofia», ma ridotte a *topoi*, a elementi di una rappresentazione, di un *teatro filosofico*, che non prescrive al lettore alcun esercizio specifico né gli chiede alcuna trasformazione di sé, alcuna conversione per poter avere accesso alla verità, ma pretende da lui solo un'attenta lettura del testo per poter far propria la vera filosofia, già compiutamente elaborata da Descartes, e non cadere più in errore.

Se questo è vero, allora neppure la tesi avanzata da Foucault in *Mon corps* può essere integralmente accettata. Nella prima *Meditazione*, quella in cui sembrerebbe più evidente la prossimità alla tradizione degli esercizi spirituali, non possiamo distinguere un soggetto dubitante ed uno meditante, il primo che dimostra la necessità di dubitare di tutto ed il secondo che padroneggia consapevolmente l'esercizio del dubbio. Foucault mostra certamente di possedere un orecchio molto fine nel distinguere due diverse voci che parlano all'unisono; ma non si tratta del soggetto dubitante e di quello meditante: esse sono, come abbiamo cercato di dimostrare[40], le voci del filosofo-narrante – che mette in scena, dalla terraferma dell'io penso e dalla roccia di Dio garante della verità, la vicenda del dubbio universale e del suo felice esito – e del filosofo-personaggio, che recita la catabasi del dubbio e l'anabasi del cogito. Solo il filosofo-narrante conosce già l'intreccio della Meditazione; il filosofo-personaggio la scopre passo passo, insieme al lettore-spettatore – un lettore-spettatore attivo, cui Descartes chiede complicità nella vicenda e immedesimazione nel personaggio.

Perciò non si può affermare che siamo dinanzi all'intreccio di una trama ascetica ed un ordito dimostrativo. Innanzi tutto perché non c'è testo autenticamente filosofico in cui «alcuni enunciati, formalmente legati» non modifichino «il soggetto man mano che si sviluppano», che non lo liberi «dalle sue convinzioni, o viceversa» che non lo induca «a dubbi sistematici»[41]. Ciò che rende speciale il testo della prima Meditazione – per la quale Foucault ha coniato la felice espressione

«meditazione dimostrativa» – è il fatto che tali modificazioni sono esplicitamente richieste al lettore, il quale è invitato a imitare il filosofo-personaggio messo in scena nel «grande solenne teatro»[42] del sogno e della follia, del Genio ingannatore e del cogito, a farsi uomo che inizia a filosofare per la prima volta, assimilando del personaggio decisioni, dubbi, gesti, movenze, riflessioni. In cambio riceverà la verità.

Il presente scritto era stato pensato originariamente come Appendice al § 3 di *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, cap. IV di *La tradizione come problema. Questioni di storiografia filosofica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2012, pp. 97-131; l'eccessiva ampiezza mi ha indotto a non pubblicarlo in quella sede. All'orizzonte ermeneutico di quel lavoro e ai suoi risultati, evidentemente, il presente contributo rimanda. I testi di Descartes sono citati nelle seguenti edizioni: R. Descartes, Œuvres (= *AT*), publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Vrin, Paris, 1964-1974; *Opere 1637-1649* (= *Op*^{1}), a cura di G. Belgioioso, testo francese e latino a fronte, Bompiani, Milano 2009; *Tutte le lettere 1619-1650* (= *Op*^{3}), a cura di G. Belgioioso, testo francese, latino e olandese a fronte, Milano, Bompiani, 2009.

---

[1] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1967; trad. it. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, (1971) 1990, pp. 39-79. Sul dibattito Derrida-Foucault si possono consultare i testi citati in J.-R. Armogathe, V. Carraud, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, Lecce, Conte Editore, 2003, pp. 222-223.

[2] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), suivi de *Mon corps, ce papier, ce feu* et *La folie, l'absence d'œuvre*, Paris, Gallimard, 1972; trad. it. *Storia della follia nell'età classica*, con l'aggiunta di *La follia, l'assenza di opera* e *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, (1998) 2002^{5}, p. 52.

[3] Ivi, p. 53.

[4] Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 65.

[5] Ivi, p. 60.

[6] Ivi, p. 63.

[7] Ivi, p. 66.

[8] Ivi, p. 69.

[9] Ivi, p. 70.

[10] Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., pp. 485-509.

[11] Ivi, pp. 497-498.

[12] Ivi, p. 498.

[13] Ivi, pp. 501-502.

[14] Ivi, p. 506.

[15] Ivi, p. 507.

[16] M. Foucault *L'herméneutique du sujet*, Seuil/Gallimard, Paris 2001; trad. it. *L'ermeneutica del soggetto*, Corso al Collège de France (1981-1982), Feltrinelli, Milano 2003, p. 19; cors. M.B.

[17] Ivi, p. 20.

[18] M. Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984), in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994; trad. it. *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3. *1978-1985, Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273-294, p. 287.

[19] Cfr. in proposito, sul debito contratto da Foucault nei confronti delle ricerche di Hadot, M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1991, 2004, p. 13; Id., *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1991, 2001, p. 47; Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., *passim*, spec. p. 257. Sulle critiche di Hadot a Foucault, cfr. soprattutto P. Hadot, *Riflessioni sulla nozione di cultura di sé* (1989), in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris (1981) 2002, trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una pref. di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2005, pp. 169-177; Id., *La philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001, trad. it. *La filosofia come modo di vivere*. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson, Aragno, Torino 2005, pp. 198-200. Sul rapporto Hadot-Foucault, cfr. ora, oltre al lavoro dichiaratamente introduttivo e piuttosto compilativo di M. Simonazzi, *La formazione del soggetto nell'antichità. La lettura di Michel Foucault e di Pierre Hadot*, Aracne, Roma 2007, soprattutto il ben più dettagliato e approfondito confronto istituito da M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci: la filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

[20] P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; trad. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, p. 252; cors. M.B.

[21] Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 170.

[22] Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 253.

[23] Nella *Risposta alle seconde obiezioni*, Cartesio scrive: «[…] nulla porta a raggiungere una solida conoscenza delle cose più di una preliminare abitudine a dubitare di tutte, soprattutto di quelle corporee, […] a ciò non ho potuto non riservare una meditazione intera; e vorrei che i lettori si soffermassero a riflettere su quello di cui essa tratta non soltanto per il breve tempo richiesto ad una lettura, *ma alcuni mesi o, almeno, settimane*, prima di passare al resto» (*AT* vii, 130/*Op*^{1}, 855; cors. M.B.). E poco dopo aggiunge che, per distinguere con nettezza ciò che appartiene alla mente da ciò che appartiene al corpo, non basta aver percorso la seconda meditazione una sola volta: «*deve essere battuta e ribattuta a lungo*, affinché la consuetudine di tutta una vita, di confondere le cose intellettuali con quelle corporee, sia cancellata dalla consuetudine contraria, *anche se di pochi giorni*, a distinguerle» (131/855; cors. M.B.). Curiosamente Hadot non cita integralmente il passo, che avrebbe rafforzato la sua tesi.

[24] Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 254.

[25] Ivi, p. 253.

[26] P. Hadot, *L'expérience de la méditation*, in "Magazine Littéraire", n. 342, Avril 1996, Dossier: *Descartes, les nouvelles lectures*, pp. 73-76, p. 74.

[27] Ivi, p. 75.

[28] Sull'argomento cfr. Biscuso, *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, cit., pp. 105-110, nota 10 per la discussione critica. Osservo come tale letteratura non prenda minimamente in considerazione né Foucault né Hadot, e come costoro non si avvalgano né citino mai quella letteratura.

[29] Recentemente Xavier Pavie ha ripreso e ampliato la lettura hadotiana di Descartes, ritrovando una forte eredità stoica sia nel *Discours* che nelle *Passions de l'âme*, ma soprattutto attribuendo al dubbio metodico praticato nelle *Meditationes* il carattere di vero e proprio esercizio spirituale: «Le doute cartésien peut être posé comme exercice spirituel dans la mesure où celui-ci est un moyen, un outil, une technique destinée à être appliquée en soi, pour soi, dans la perspective d'accéder à la vérité». Tuttavia, poiché Descartes fonda la garanzia della conoscenza della verità su Dio, la pratica del dubbio quale esercizio spirituale risulta limitata e il filosofo francese

si allontana dalla tradizione dei filosofi antichi, che non ricorrevano a principi trascendenti per migliorare e trasformare se stessi: «Le doute cartésien est un exercice spirituel, mais fugitif. Il ne s'y apparente que l'espace d'un instant, avant d'être confronté à Dieu et vidé de son sens, pour finalement disparaître. C'est très claire dans les *Méditations métaphysiques*, où deux temps sont à distinguer: un premier temps, proche des exercices spirituels antiques, axé sur l'homme; un second temps où Dieu, mis en exergue, montre la voie et fait l'objet de la méditation» (X. Pavie, *xvii^e siècle: le doute cartésien comme exercice spirituel*, in *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. 221-234).

[30] Per il testo di Diogene Laerzio (= *DL*) mi sono avvalso delle seguenti edizioni e traduzioni: *Lives of Eminent Philosophers*, with an english translation by R.D. Hicks, London-New York 1925; trad. it. *Vite dei filosofi*, 2 voll., a cura di M. Gigante, Laterza, Roma-Bari 1983; trad. franc. *Vies et doctrines des philosophes illustres*, sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, s.i.l., 1999. Non è qui il caso di entrare nelle complicate questioni della sezione dossografica di *DL* vii, 38-160, che riporta dottrine attribuite genericamente agli Stoici: sul libro settimo, cfr. almeno J. Mansfeld, *Diogenes Laertius on Stoic philosophy*, in *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, "Elenchos", 7, 1986, 1-2, pp. 297-382; D.E. Hahm, *Diogenes Laertius VII: On the Stoics* (1992), in *ANRW*, 36.6, pp. 4076-4182 (con ricca bibliografia); R. Goulet, *Introduction*, in *Vies et doctrines des philosophes illustres*, cit., *Livre VII. Introduction, traduction et notes* par R. Goulet, pp. 775-788.

[31] Le traduzioni francese di R. Goulet («ni claire ni distincte»), inglese di R.D. Hicks («not being clear or distinct») e italiana di M. Gigante («né chiara né distinta»), sebbene plausibili filologicamente, mi sembrano dovute soprattutto alla forza condizionante della definizione cartesiana di idea evidente, che è tale perché «chiara e distinta». Per la definizione di percezione chiara e distinta cfr. soprattutto, oltre al passo del *Discours* sopra citato nel testo, *Principia philosophiae* I, 45 (AT viii-1, 21-22/*Op^1*, 1741), da cui si evince che la distinzione è una particolare caratteristica della chiarezza, cosa che non credo si possa dire della rappresentazione *ektupos* rispetto a quella *tranes*. Aggiungo infatti, a giustificazione della mia traduzione, che *tranes* significa chiaro, penetrabile dallo sguardo, perciò perspicuo; *ektupos* indica ciò che in un bassorilievo è in rilievo, quindi che, sporgendo dallo sfondo, risulta evidente.

[32] Seguo in questo caso la traduzione di Isnardi Parente (*Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1989, p. 690) che così rende *epi ta ginomena*; cfr. anche la versione francese di Goulet-Cazé: «événements (de la vie)» (cit., p. 822).

[33] Si cfr. anche il testo riportato nella nota 23.

[34] Sono costretto ancora a rimandare al mio *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, cit., *passim*, e alla letteratura critica ivi menzionata, a proposito del *Manuale solidatis* di P. Veron, ben conosciuto dal giovane Descartes.

[35] Come è noto, Descartes riconobbe nella lettera a Colvius del 14 novembre 1640 l'affinità tra il *cogito, ergo sum* e l'agostiniano *si fallor, sum*, attribuendone però la causa al fatto «che è cosa di per sé così semplice ed è così naturale inferire che si è per il fatto che si dubita, che sarebbe potuta cadere sotto la penna di chiunque». Gli scopi sono tuttavia diversi: Agostino vuole far vedere che «c'è in noi una qualche immagine della Trinità», Descartes se ne serve «per conoscere che questo *io* che pensa è una *sostanza immateriale*» (*AT* iii, 247-248/*Op^3*, 1333). Sul tema del rapporto Agostino-Descartes, cfr. in particolare il classico studio di é. Gilson, "Le Cogito et la tradition augustinienne", in études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (1930), Vrin, Paris 1984, pp. 191-201; ulteriori indicazioni bibliografiche in Armogathe, Carraud, *Bibliographie cartésienne*

(1960-1996), cit., *ad vocem*.

[36] I testi di Agostino sono citati da: *Le confessioni*, introd. di Ch. Mohrmann, trad. di C. Vitali, testo latino a fronte, BUR, Milano (1974) 2006 (= *Conf.*); *Contro gli Accademici*, a cura di G. Catapano, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2005 (= *Ac*.). Per la bibliografia riguardante il *Contro gli Accademici* rimando senz'altro all'edizione citata, pp. 421-438. Ho tenuto presente anche l'edizione latino/italiano dell'*Opera omnia* di Sant'Agotino, disponibile sul sito: www.augustinus.it/index2.htm.

[37] Che il numero di sei sia frutto di una sistemazione letteraria dei colloqui oppure sia l'effettivo computo dei giorni in cui svolsero le discussioni, conta poco: ciò che conta è il valore simbolico di svolgere l'esercitazione o di rappresentare lo svolgimento dell'esercitazione in sei giorni, sei come i giorni della creazione.

[38] Sulla nozione di *topos* nella storia della filosofia, rimando al mio *Per una topica della storiografia filosofica*, cap. I di *La tradizione come problema*, cit., pp. 11-31.

[39] Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 23.

[40] Biscuso, *Descartes e la trasformazione della* meditatio *in genere letterario*, cit.

[41] Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, cit., p. 498.

[42] Ivi, p. 506.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Le désir de se revancher
Descartes et la reconnaissance

Philippe Drieux

Abstract: *The 193rd article of Descartes' treatise on the Passions of the Soul is entitled: "De la Reconnaissance", and describes a passion whose nature has nothing to do with Hegel's famous pages about what he called Anerkennung. This article deals much more with gratefulness and love someone may feel for his benefactor than with what happens when two persons recognize each other's status or value. You can find no link between the former feelings and the way someone can prove his own value and existence to other people. "Reconnaissance" is only the opposite of ingratitude - one of the few vices that Descartes concedes to attribute to human beings. Yet one might be wrong to stay at the edge of this article, while recognition as gratefulness needs at least a quantum of virtue, through which one can check others' humanity and testify of his own one.*

Dans la forme que lui a donnée Hegel dans les pages célèbres de la *Phénoménologie de l'esprit*, la reconnaissance désigne la probation d'un être pour soi à travers un conflit radical, où chacun des membres s'efforce au risque de sa vie d'extorquer à son vis-à-vis l'aveu de ce qu'il est – un être qui n'est pas seulement nature. En appeler à l'autre pour attester de ce que l'on est, voilà qui ne sonne pas spontanément cartésien. S'il faut des preuves de ce que l'on est ou de ce que l'on vaut, notamment en tant qu'esprit, chacun est à même de s'en fournir à lui-même par la méditation et d'en fournir à autrui par le discours ou l'art en général[1]. L'indépendance substantielle de l'ego acquise dans la pratique méditative n'est pas simplement une vérité et un principe métaphysiques, c'est aussi une valeur de tout premier ordre : la vertu cartésienne implique au premier chef ce règlement de l'estime de soi-même qui fait reposer le mérite d'un homme sur l'usage qu'il fait de sa liberté. Dans la mesure où cet usage dépend seulement de soi-même, Descartes peut y trouver un critère strictement interne du contentement, qui assure du même coup la possibilité absolue du bonheur en cette vie, quand bien même celui-ci exigerait beaucoup d'effort et une vertu particulière. Mais dans la mesure même où le bonheur ne contient rien en lui qui doive « dépendre d'autrui », la question se pose de savoir quelle contribution exacte l'autre homme peut apporter à mon bonheur. S'il s'agit de rendre à chacun les devoirs qui lui sont dus, à mesure de leur perfection relative par rapport à ma propre personne, au prix d'un oubli de moi-même qui peut aller jusqu'au sacrifice, il s'agit toujours de satisfaire à sa conscience, et non de considérer pour lui-même l'apport extérieur d'autrui à ma propre vertu, non pas seulement à titre d'occasion pour l'exercice de mon jugement mais au titre d'un concours effectif. Si pour être possible, mon bonheur ne doit dépendre que de moi-même, comment pourrais-je tenir compte de

ce qui dépend d'autrui dans l'exercice de ma propre vertu ? Et pourtant s'il est un sujet conscient de ses obligations, c'est bien l'auteur de la *Correspondance* qui nous est parvenue. La reconnaissance conduit donc à s'interroger sinon sur la nature de la vertu, du moins sur ses conditions d'exercice, et sur la place d'autrui dans cette pratique morale. Autrui est-il simplement un objet pour le jugement propre à mesurer sa perfection et à prescrire à ma conscience des obligations, ou bien un sujet capable de m'introduire par sa seule *coprésence* à la connaissance des devoirs fondamentaux de l'être humain ?

§ 1

Dans une célèbre étude qui rapprochait Descartes de Corneille, Jean-Marie Beyssade insistait sur la parenté entre le héros cornélien et l'homme généreux cher à Descartes L'affirmation de soi passe par celle d'un plein empire sur soi-même, d'une souveraine disposition de son jugement. Le héros cornélien « dispose de soi et de ses volontés même quand la crise tragique, le malheur ou les passions le secouent »[3], il fait preuve d'une « indépendance inaliénable à l'égard de l'extérieur ». Comme chez Descartes, cette affirmation peut même s'effectuer « contre toute raison » et s'opposer à l'ordre de la nature[4], au risque de l'aporie. L'indifférence positive[5] rencontre ainsi les formules de Corneille relatives au héros dit « noir », qui « veut arracher sa liberté à toute nature qui le limiterait : il cherche à tuer l'amour pour retrouver la libre disposition de soi ». En un sens, la « grandeur d'âme est antérieure à l'alternative entre le bien et le mal »[6] et définit l'individu autant que sa propre nature.

Certes un « confident » est requis chez Corneille pour constater la valeur de l'individu qui dispose pleinement de lui-même, et ce témoin disparaît seulement dans la contradiction ultime de l'affirmation contre toute nature [7], qui enferme l'individu dans son autodestruction et le place aux limites du compréhensible. La grandeur ne se conçoit pas sans l'estime, et la conscience de soi-même implique toujours sourdement l'appel à une pensée possible – ce qui est le propre d'une con-science. S'il en appelle implicitement au jugement de tous, à la postérité, l'homme de bien ne saurait attendre d'ailleurs la connaissance et la satisfaction qu'il tire de lui-même. Il ne saurait intégrer à ce jugement quoi que ce soit qui « dépende d'autrui »[8].

La pleine disposition de soi-même constitue donc le caractère même de l'homme de bien, et c'est bien sur cette base que s'édifie la morale cartésienne[9].

Le règlement *interne* de la question de l'estime de soi-même est la condition expresse de la vertu :

> […] je ne remarque en nous qu'une seule chose, qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre-arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés[10].

Cette libre disposition est le critère du bien et du mal pour l'homme, de la louange et du blâme :

> il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé, sinon pour ce qu'il en use bien ou mal[11].

La bonne volonté appartient en droit au sujet humain, puisqu'elle ne dépend que de lui-même, en quoi il ressemble « en quelque façon » à Dieu[12]. Les hommes doivent se juger *égaux* à l'égard de ce pouvoir natif. Les vicissitudes de son usage de fait ne permettent de tirer aucune conclusion sur la valeur de tel ou tel, puisque tout homme est à la fois faillible et capable de bonne volonté. Dans cette mesure précise, nul n'a rien à envier à qui que ce soit, nul ne peut mépriser qui que ce soit[13], chacun mérite d'être aidé et servi dans ses efforts :

> Et pource qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mépriser son intérêt pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun.

Toutes les autres qualités ou biens dont autrui dispose ne méritent pas d'être convoités, précisément parce qu'ils n'apportent rien de réellement souhaitable, ni pour lui ni pour soi-même :

> tous les autres biens […] ayant coutume d'être d'autant plus estimés qu'ils se trouvent en moins de personnes, et même étant pour la plupart de telle nature qu'ils ne peuvent être communiqués à plusieurs, cela fait que les orgueilleux tâchent d'abaisser tous les autres hommes, et qu'étant esclaves de leur désirs, ils ont l'âme incessamment agitée de haine, d'envie, de jalousie, ou de colère.[15]

Le seul vrai bien est communicable[16] et se trouve de fait déjà présent en chacun. A l'inverse, tout ce dont autrui pourrait me priver est de peu de poids. Le tort qu'autrui peut me causer ne me prive jamais de l'essentiel, il ne doit pas même être *reconnu* comme une offense, sous peine d'avouer sa propre incapacité à préserver dans son jugement la due hiérarchie des biens, c'est-à-dire s'avouer doublement vaincu devant autrui mais surtout devant soi-même[17]. Nous verrons bientôt l'enjeu exact de cette maîtrise de la colère par laquelle l'homme généreux se signale avant tout.

La bonne volonté fournit l'assise de principe d'une relation rationnelle à moi-même et à autrui. Elle indique de façon claire et distincte la norme de la conduite. Ma valeur *ne dépend pas d'autrui* ni de la fortune ; la bonne volonté est égale et inaliénable en chacun. Autrui apparait donc comme un *alter ego* dans la description formelle de la générosité.

Ce règlement de l'estime est nécessaire mais toutefois insuffisant, puisque le jugement d'estime ne tient pas compte de ce qui *hors de nous* se présente comme *convenable* et détermine l'amour[18]. S'il existe une tension entre ces deux déterminations du bien, comme le montrait J.-M. Beyssade, ces deux points de vue sont complémentaires dès lors que l'on a affaire à l'homme *vertueux*. La considération de l'indépendance de l'âme et de la « personne séparée dont les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde »[19] doit en réalité venir en second dans « les choses qu'il faut savoir » pour bien se comporter. L'indépendance de la substance et le caractère absolu de la volonté en nous doivent finalement être rapportées à la dépendance ontologique propre à l'être fini : il ne « saurait subsister seul » et c'est seulement dans l'horizon de l'ordre des choses, en tant qu'elles lui sont convenables ou non, que doit s'affirmer son libre jugement. Si l'estime de soi-même renvoie à l'indépendance de la substance, l'amour de Dieu permet seul une détermination correcte des biens et des maux et une orientation correcte de la volonté. L'obéissance permet seule de prendre les choses en bonne part et de produire un dépassement de l'intérêt particulier sans lequel le contentement complet est en réalité impossible. Sans ce dépassement de soi, « aucune vraie amitié, ni aucune fidélité, ni généralement aucune vertu », bref aucune perfection liée à l'ordre ne peut nous être conférée, et ne nous restent que la jouissance orgueilleuse et vaine d'une liberté absurde et les « joies passagères qui dépendent des sens ».

Les fondements de la sagesse sont donc des principes métaphysiques, correctement ordonnés, dont la connaissance est indispensable à la définition et à l'exercice de la vertu. Lorsqu'on « aime Dieu comme il faut », on est en mesure d'atteindre le contentement plein de sa propre nature qui permet le règlement des passions[22]. Il permet de produire une satisfaction intérieure supérieure à toute tristesse que l'on pourrait recevoir de l'union au corps, à autrui, ou aux objets d'amour. Il permet de faire la part des choses : toute tristesse immédiate, ressentie d'abord comme un mal réel, pourra être vaincue ou convertie en un contentement dès lors qu'elle sera présentée comme un heureux effet de l'ordre.

Ce règlement interne de l'estime et de l'amour caractérise la vertu cartésienne, en tant que maîtrise du jugement. Rien en cela qui dépende d'autrui ou d'autre chose que de moi-même. C'est d'ailleurs la condition expresse qui assure la possibilité de la félicité en cette vie.

§ 2

Surgit toutefois une difficulté directement liée à l'article 193. L'article 156 pose autrui comme *alter ego*, digne d'être aimé et secouru, au prix même du sacrifice, dès lors que dans l'amitié véritable, « la charité veut que chacun d'eux estime son ami plus que soi-même »[23]. Mais si l'on peut espérer qu'autrui se comporte vertueusement et s'en réjouir le cas échéant, en quoi sa conduite peut-elle *directement* affecter la mienne ? L'amitié parfaite s'apparente, selon l'article 82 des *Passions de l'âme*, à l'amour qu'un bon père a pour ses enfants. Mais précisément, celle-ci est « si pure, qu'il ne désire rien avoir d'eux »[24]. De même que le père n'est pas en position d'attendre quoi que ce soit de ses enfants, de même n'a-t-il pas à définir son bonheur en y incluant l'action de son ami quelle qu'elle soit. Ce qu'il leur doit est inscrit *d'avance* dans la connaissance qu'il a de sa situation et n'est pas contracté dans un rapport concret qu'il entretient avec eux dont il pourrait se sentir redevable *ici et maintenant.* Le règlement *a priori* de l'estime et de l'amour prescrit une règle, mais ne fait guère de place à l'effet d'influence *a posteriori* d'autrui sur moi.

Or l'amitié, cette « chose sainte » requiert non pas tant la vertu de l'autre homme, mais la réciprocité :

> [Les hommes] sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait, qu'n ne puisse avoir pour lui une amitié très-parfaite, lorsqu'on pense qu'on en est aimé, et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après, en l'article 154 et 156. [25]

Ces articles montrent en effet que tous les hommes peuvent être estimés à égalité, et qu'aucun ne mérite le mépris de l'homme généreux, mais ne diront rien de la première condition. Celle-ci est pourtant rappelée dans la Lettre à Chanut du 6 juin 1647 d'une façon assez mystérieuse. La question de Chanut est de savoir pourquoi nous sommes amenés à aimer certains hommes par des « inclinations secrètes » avant de connaître leur mérite. Il existe bien sûr des causes corporelles – c'est l'exemple rebattu de la jeune fille « un peu louche » – mais d'autres relèvent de l'esprit seul[26]. La singularité d'une âme est sans doute un sujet assez délicat pour échapper au format d'une lettre[27], mais Descartes affirme pourtant que lorsque ces « inclinations secrètes » procèdent de l'esprit,

« elles doivent toujours être suivies[28] ; et la marque principale qui les fait connaître, est que celles qui viennent de l'esprit sont réciproques, ce qui n'arrive pas souvent aux autres ».

Il ajoute enfin à l'adresse de Chanut *:*

> mais les preuves que j'ai de votre affection m'assurent si fort que *l'inclination* que j'ai pour vous est *réciproque*, qu'il faudrait que je fusse entièrement *ingrat*, et que je manquasse à toutes les *règles*, *que je crois devoir être observées* en l'amitié, si je n'étais avec beaucoup de zèle, etc. [29]

Le fait que n'importe quel homme puisse être aimé sur cette seule condition de l'amour réciproque n'est donc pas équivalent au principe général qui veut que chacun doit en droit estimer

autrui à l'égal de soi-même et même faire preuve envers lui de bonne volonté. Quand il s'agit d'aimer un autre homme en particulier, il semble qu'un autre élément soit à prendre en compte que la simple prescription générale de l'amour du prochain. Les causes ici évoquées doivent rendre compte d'inclinations particulières, au nombre desquelles se compte celle de Descartes à l'égard de Chanut.

Elle est par ailleurs directement opposée à l'idée que l'on pourrait aimer n'importe qui pour le motif le plus insignifiant, ou du moins le prétendre dans la flatterie, ce qui est cause du pire orgueil, directement contraire à la générosité[30].

On sait enfin à quel point ces formules et l'ensemble de la correspondance attestent du sentiment cartésien très puissant de la gratitude, et en quelque sorte du poids de l'honneur qu'on lui fait dans la circonstance singulière.

Le devoir se présente ici dans le cadre concret d'une *dette* contractée *dans l'échange*. Ce nouveau point de vue, qui est aussi celui de l'article 193, mérite une attention particulière dans la mesure où il est à même de modifier la perspective sous laquelle Descartes envisage la question de l'*alter ego*.

II.

§ 3

En tant qu'elle est « toujours vertueuse et l'un des principaux liens de la société humaine »[31], la nature de la reconnaissance ne se laisse pas saisir à la seule lecture de l'article 193, dont nous avons rappelé les grandes lignes : il s'agit d'une « espèce d'amour » envers celui dont « nous croyons qu'il nous fait quelque bien, ou du moins qu'il en a eu intention ». Cet amour s'accompagne d'un « désir de nous revancher » lié au fait que la reconnaissance est « fondée sur une action qui nous touche »[32]. Cet amour se fait sentir avec plus de force que celui qui définit la simple faveur précisément pour cette raison, « principalement dans les âmes tant soit peu nobles et généreuses ».

La référence interne à la faveur impose une lecture contextuelle s'impose, qui engage au moins les articles sur la colère, « directement opposée à la reconnaissance », ainsi que son règlement par la générosité. Mais le système formé par ces articles s'étend également en amont, à l'envie et à la pitié, conformément à la classification des passions dressée dans les articles 62 à 65, au début de la Seconde Partie. Descartes y classifie les passions selon qu'elles impliquent un bien reçu ou un bien commis. L'envie implique un bien reçu injustement, la pitié un mal reçu injustement. La faveur et la reconnaissance relèvent du bien commis justement, la seconde en tant que je suis la fin particulière de l'action. L'indignation implique l'action mauvaise faite par autrui, et la colère également pour autant que j'en suis la fin particulière. Ces différentes figures de la passion ne sont pas indifférentes entre elles mais font système, et ménagent entre elles de possibles « glissements ».

Agir sous l'emprise de la colère signifie que l'action commise par autrui est posée comme cause d'un mal, pour moi ou pour mes proches – lorsque je ressens pour eux une affection telle que je les considère comme d'autres moi-même, et que j'éprouve pour eux une grande disposition à la pitié. Le mal causé par autrui constitue alors une *offense*, c'est-à-dire une action qui nuit à mon intégrité, à la conservation de moi-même prise dans son ensemble. Elle nuit à ma

vie ou à mon bonheur. La colère suppose que je prenne cette action d'autrui pour un mal réel. Ce qui me rend sujet à la colère est donc une erreur de l'imagination qui me fait prendre un accident extérieur pour une partie réelle de mon bien, qu'il s'agisse de moi-même ou de mes proches. Je suis sujet à la colère pour autant que je *participe* aux accidents qui m'arrivent, et que mon imagination permet cette identification indue[34].

Celui qui provoque la colère peut alors revendiquer une double victoire. Il a peut-être attenté à mes biens, mais il me fait surtout déchoir de moi-même. Il a fait en sorte que je *reconnaisse*, devant lui mais surtout devant moi-même, que son action était une offense – c'est-à-dire qu'il m'a privé de mon empire sur moi-même. Il m'a assigné une identité en me faisant « sortir de mes gonds » pour ainsi dire, il m'a « trouvé » là où j'aurais dû savoir assez bien par moi-même que je n'étais pas. Cette déchéance produira ensuite l'amer repentir d'avoir agi contre moi-même en agissant contre autrui. La vengeance fait directement perdre l'honneur sous le prétexte de le laver[35].

La colère répond ainsi une pro-vocation du moi, qui sous l'injure apparente est en réalité une sorte de défi lancé à ma capacité à maintenir mon empire sur moi-même. La victoire véritable de l'autre – dont il n'a pas nécessairement pleine conscience ni intention sauf à penser qu'il connaît assez ce qui fait qu'un homme peut s'estimer lui-même, ce qui rendrait son attitude de défi d'autant plus perverse qu'il connaît les conditions de la vertu – est un affaiblissement de l'estime que je peux me porter du fait que je n'ai pas pu maintenir l'assiette même de ce jugement. L'atteinte à la dignité apparente fait déchoir de la dignité réelle.

Pour échapper à ces conséquences funestes, il faut d'abord éviter la colère « froide », fondée sur la simple haine et l'orgueil. La vengeance est pour celle-ci le seul moyen apparent de repousser à la fois la nuisance et l'offense et de se conserver soi-même. Il faut accorder une attention particulière à ce mécanisme de la vengeance, parce qu'il caractérise nettement la colère comme opposé de la reconnaissance. La volonté de rendre la pareille est d'abord ancrée dans l'effort de préservation primaire. La première de toutes les forces passionnelles est de rejeter ce qui nuit[36]. La vengeance est portée par le cycle naturel de passion et de comportement qui permet de repousser le danger, en vertu des règles élémentaires de la vie animale. C'est pourquoi elle peut paraître utile[37]. Ici, l'action mauvaise d'autrui me « touche » non pas seulement en ce qu'elle me prend pour objet particulier et me concerne spécifiquement, mais parce qu'elle détermine en moi une réaction passionnelle. La sensibilité à l'action nuisible implique donc le souci de la préservation. Cette action me touche parce que plus simplement elle produit une douleur[38]. Cette réaction spontanée de haine et de vengeance, toute « naturelle » qu'elle puisse être, s'inscrit dans l'urgence vitale du mécanisme corporel.

La colère « chaude » quat à elle implique le sentiment implicite de l'amour excessif qu'on porte à ses biens, à ses proches, à soi-même, en tant qu'il implique une identification erronée du moi. Cette prise de conscience tend à annuler le déclenchement automatique de la vengeance[39]. Si la colère vient simplement d'un excès d'amour pour soi-même ou pour autrui, elle pourra plus facilement être maîtrisée, elle risque moins l'échec fatal de la perte de soi, et surtout, elle trouve en quelque sorte en elle-même de quoi inhiber la vengeance. Elle ne rend pas coup pour coup à la manière de la colère froide qui voyait dans le mal réciproque un devoir absolu de rétablissement de l'honneur. La réaction de la colère chaude est ambiguë, parce qu'elle tend finalement à contrecarrer les joies à terme amères de la vengeance par le contentement tiré de la maitrise de soi-même. La colère chaude est en fait déjà orientée vers une détermination du bien et du mal détachée de la fortune et davantage rapportée à ce que l'on se doit à soi-même.

Elle pourra du même coup faciliter le processus par lequel l'esprit « reprend ses esprits » :

- la colère chaude peut plus facilement se changer en une simple indignation, dès lors que l'on sait qu'autrui ne peut pas réellement *me* nuire[40] ;

- l'indignation pourra à son tour être surmontée, dans la mesure où une meilleure connaissance du bien véritable la transforme spontanément en pitié (l'indignation est une tristesse liée au fait de voir qu'autrui agit mal ; or elle peut se changer en moquerie ou en pitié, dans la mesure où c'est aussi en quelque façon « recevoir du mal que d'en faire »[41]).

- elle sera finalement soumise au traitement ordinaire de la pitié, qui consiste à faire prévaloir l'émotion intérieure de faire son devoir en ayant compassion des affligés sur le mal apparent de toute forme de participation à des biens extérieurs.

Ainsi se confirme l'idée d'un *système* de ces figures passionnelles et de *processus* qui permettent de glisser de l'une à l'autre en des sens contraires, pour le meilleur ou pour le pire en quelque sorte : la pitié excessive conduit à la colère, mais la colère surmontée peut reconduire à une pitié maîtrisée.

Le mal causé par l'action d'autrui finit alors par être « traité » complètement, et participe à mon contentement, en vertu de la théorie des émotions intérieures : le mal subi dans l'extérieur des sens est *non pas effacé* mais surmonté et vaincu par le plaisir plus intime et plus puissant qui consiste à sentir à la fois cette passion en soi et la possibilité de la dominer par une émotion intérieure plus forte et pleinement vertueuse.

Ce « traitement » vertueux de la colère, dont on voit qu'il suppose le glissement entre figures passionnelles telles qu'elles doivent être perçues par l'homme généreux, fournit en creux de précieux indices concernant la nature de la reconnaissance.

§ 4

Tout d'abord, la reconnaissance se présente comme l'opposé direct de la colère en tant que pro-vocation. Avouer son échec à maintenir un plein empire sur sa volonté est en quelque sorte une reconnaissance négative de son statut d'être humain, à laquelle la pro-vocation d'autrui fait directement appel. La nuisance éventuelle d'autrui est toujours plus fondamentalement une pro-vocation, un défi, un test de la capacité à se maintenir dans l'assiette de la libre disposition de soi-même. Or là où l'ennemi s'efforçait (indirectement) de me faire chuter en m'infligeant un mal au *risque* que je le conçoive comme une offense, enclenchant par là une réaction quasiment automatique de vengeance, la reconnaissance s'appuie sur l'hypothèse d'un *bien* procuré par autrui, au *risque* de ne pas pouvoir ou de ne pas vouloir le lui rendre – de l'ingratitude[42]. Ici, il s'agit de concevoir ce bien qui m'est fait *non comme un plaisir immédiat*, ni comme un simple bien accidentel, mais comme un bien expressément produit par autrui pour moi. Il convient de mesurer ce que je lui dois et en même temps ce que je me dois à moi-même. Symétriquement, cette perception doit produire un mécanisme inverse de celui de la vengeance, pour autant que je suis en mesure de prendre en compte non pas seulement mon intérêt immédiat, mais l'apport d'autrui à ma propre existence. Je pourrais en effet en rester au bien reçu et ressenti par les sens comme un élément supplémentaire de confort, mais je dois passer outre ce sentiment qui doit rester extérieur, et *réfléchir* sur ce bienfait : l'ingratitude n'appartient qu'aux « stupides, qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent »[43].

Dans la vengeance, la réciprocité se fonde sur la nécessité de conserver l'individu. On rend coup pour coup parce qu'il s'agit de se défendre, et de préserver son intégrité. Ici, l'échange

des bienfaits ne peut pas seulement reposer sur une institution naturelle, destinée à préserver la société, même s'il n'est pas exclu qu'un tel socle naturel puisse exister. De fait, cette disposition naturelle est effacée chez ces hommes ingrats, qui ressemblent à des « brutes ». Le bienfait fournit plutôt l'occasion d'une considération *réfléchie* sur ma position respective à autrui. Je dois pouvoir me représenter ce bienfait comme une aide, que je ne mérite pas tant que je ne l'ai pas rendue. C'est-à-dire comme une dette d'honneur. Ce qui me donne en même temps une idée de mon honneur, entendu comme ce qui mérite d'être estimé.

Ce qui signifie qu'en lieu et place de mon abdication et de ma déchéance possibles, se trouve ici l'occasion de me faire valoir en tant qu'être humain.

La « revanche » ici n'est plus tant spontanément dictée par la nécessité de se conserver, ni même celle de conserver la société, que par la découverte indirecte de ma position relative par rapport à autrui, c'est-à-dire par la découverte de moi-même à laquelle m'invite le geste d'autrui. Montrer de la reconnaissance, c'est d'abord *reconnaitre sa dette*, et produire en soi-même un jugement d'estime de soi qui n'est pas lié au seul plaisir que l'on tire du bienfait.

L'action par laquelle autrui me procure un bienfait, une délicate attention, me fournit *l'occasion* expresse de me montrer méritant, en allant jusqu'à m'efforcer de procurer à autrui le *plaisir* équivalent. Or il y a ici une difficulté égale à celle qui consiste à corriger un mal externe apparent en un bien interne véritable : il faut pouvoir considérer la contingence du bien comme on envisage la contingence du mal, et se tenir en dehors de lui comme on cherchait à se tenir en dehors d'elle. La maîtrise de l'union est requise dans les deux cas.

Dans le cas du tort subi, il ne convient pas de se venger parce que nous ne sommes pas réellement atteints par le mal, mais ici il convient de rendre les bienfaits reçus, parce que celui-ci n'est pas simplement un bien immédiat, il est aussi l'occasion de montrer que l'on n'est pas *en reste* quant au bien que l'on peut faire, c'est-à-dire que l'on est prêt à s'estimer soi-même et autrui selon le seul mérite.

Le sentiment extérieur de confort, dans lequel je risque de laisser se noyer le moi, au risque de la stupidité, ou de l'arrogance absurde, doit être surmonté par le sentiment de la dette. Celle-ci est contractée d'abord par rapport à moi-même, parce que c'est un appel à savoir ce que je me dois à moi-même, avant de savoir ce que je dois à autrui. La sensation du bienfait se prolonge ici en une perception directe de ce que je me dois à moi-même, « touchante » et tournée vers le désir et l'action.

L'action de se revancher témoigne donc de la *possibilité* de la force d'âme, comme en attestait la fin de l'article 193. Elle me révèle à moi-même le fondement réel de la dignité. Elle me rétablit en moi dans un effet inverse de la colère. La réciprocité de l'échange dans la reconnaissance est alors fondée sur la sortie de la condition animale, sur la perception de sa propre dignité. Mais en vérité, tel était déjà le cas de la colère, parce que le danger à écarter ne suffit pas à expliquer pourquoi l'individu qui se venge pense recouvrer sa dignité atteinte. C'est une définition erronée de l'honneur qui induisait la vengeance. Ainsi, plus fondamentalement, la possibilité de maintenir en soi l'assiette de l'estime implique, à titre de conséquence, *une certaine forme de l'échange*. Colère et reconnaissance sont opposés et se répondent comme en miroir, tout comme ces deux désirs de « revanche », et déterminent ainsi deux formes de l'échange. D'autre part, cette reconnaissance de ma dette, qui est celle de moi-même et de ma place relative dans l'ordre, implique également la possibilité de l'amour et de l'amitié. La générosité implique donc à titre de caractère essentiel, outre la préoccupation de sa propre liberté, une certaine condition de l'échange.

Autrui me fournit donc, à l'opposé de la pro-vocation *indirecte* de la colère, une occasion de probation de moi-même, qui est une autre forme de pro-vocation du moi, de sa compréhension de

lui-même et de sa place dans l'ordre. La première se faisait au risque de la négation du moi par abdication, la seconde se produit au risque de l'ingratitude, qui est une autre forme de négation du moi. Si ce nouveau « défi » est lancé dans la « douceur », il n'en est pas moins implacable quant à ses conséquences : qui n'est pas prêt à rendre les bienfaits, de façon aussi spontanée qu'il pourrait être tenté de venger ce qu'il eût conçu comme des offenses, n'est pas seulement poussé par une haine passagère, comme dans la colère froide. En faisant preuve d'ingratitude, il n'est pas le jouet d'une passion particulière, qui pourrait l'aveugler pour un temps seulement sur la définition de ce qu'il est. Il manifeste un vice de nature. La reconnaissance est toujours une vertu, parce qu'elle s'oppose non à une passion mais à une privation directe, un vice de la nature qui est l'ingratitude. Un homme digne de ce nom, c'est-à-dire capable de générosité, une âme « tant soit peu noble et généreuse » répond à l'appel (d'elle-même) caché au sein de l'échange des bienfaits.

Tout bien ou mal reçu contient donc cette dimension de pro-vocation de l'ego, constitutive de l'échange humain. Cette philosophie de l'échange ajoute une dimension à la générosité. Si celle-ci peut apparaître à bien des égards comme une passion de la justice distributive, qui aime à rendre à chacun ce qui lui revient selon ses mérites et selon l'ordre des choses, elle apparait ici sous le jour de la *justice commutative*, qui aime à rendre les bienfaits *pour ce qu'elle se doit à elle-même*. C'est là la vraie condition de l'amitié, en tant que chose « sainte », propre à entretenir les hommes dans les liens de la communauté, mais surtout d'une communauté humaine, fondée sur la dignité de chacun.

Mais alors, la reconnaissance comme gratitude est en même temps une prise de conscience de soi dans le rapport à l'autre. On aurait tort d'y voir une confirmation de la reconnaissance comme médiation évoquée plus haut. C'est toujours dans le rapport à soi-même que l'individu s'éprouve en premier lieu. Il arrive toutefois que ce retour sur soi soit provoqué, au sens propre du terme, par la présence d'autrui.

---

1 *DM V.*

2 *PA 153.*

3 J.-M. BEYSSADE, « Descartes et Corneille ou les démesures de l'ego. », repris in *Descartes au fil de l'ordre,* PUF, Paris, 2001, p. 285.

4 « Ce motif est bien l'affirmation de soi, et du moi dans ce qui est le plus proprement sien, à savoir sa propre liberté, son pouvoir absolu et inconditionné de décision contre toute raison », *ibidem*, p. 282

5 Lettre *à Mesland*, AT IV 173

6 *Ibidem,* p. 289.

7 A propos de Cléopâtre, « Finalement, l'hyperbole du crime sera tout ensemble rejet de la nature et exclusion de la confidente.» J.-M. BEYSSADE, art. cit., p. 296.

8 *PA* 156, AT XI 447

9 Pour une discussion de cette « obsession » prétendue de l'homme généreux à l'égard de sa propre liberté, voir D. KAMBOUCHNER, « L'origine de la générosité », in *Descartes et la philosophie morale,* Hermann, Paris, 2008, pp.150 et 169.

10 *PA 152,*AT XI 445

11 AT XI 446.

12 *PA* 152 AT XI 445.

13 *PA* 154 et 155.

14 *PA* 156, AT XI 448.

15 *PA* 158 AT XI 449.

16 Davantage de générosité ou d'amour réglé chez l'un n'empêche en rien son développement chez un autre.

17 *PA,* 156 : « n'estimant que fort peu toutes les choses qui dépendent d'autrui, jamais ils ne donnent tant d'avantage à leurs ennemis, que de *reconnaître* qu'ils en sont offensés. » AT XI 448.

18 *PA*53, *AT XI 373*

19 A Elisabeth, 15 septembre 1645, AT IV 293

20 *Ibidem.*

21 AT IV 293-294 ; « Lorsque nous aimons Dieu, et que par lui nous nous joignons de volonté avec toutes les choses qu'il a créées, d'autant que nous les concevons plus grandes, plus nobles, plus parfaites, d'autant nous estimons-nous davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli », A Chanut, 6 juin 1647, AT V 56.

22 « car s'abandonnant du tout à sa volonté, on se dépouille de ses propres intérêts, et on *n'a point d'autre passion* que de faire ce qu'on croit lui être agréable ; en suite de quoi on a des satisfactions d'esprit et des contentements, qui valent incomparablement davantage que toutes les petites joies passagères qui dépendent des sens ». AT IV 294

23 A Chanut, 1er février 1647, AT IV 612.

24 *PA* 83, AT XI 389.

25 *PA* 83, AT XI 390

26 *A Chanut,* AT V 56.

27 « elle présuppose tant de choses touchant la nature de nos âmes, que je n'oserais entreprendre de les déduire dans une lettre ».

28 Parce qu'elle est « toujours vertueuse », comme nous le verrons plus loin de la reconnaissance ?

29 *A Chanut*, AT V 58.

30 « (…) la flatterie est si commune partout, qu'il n'y a point d'homme si défectueux, qu'il ne se voie souvent estimer pour des choses qui ne méritent aucune louange, ou même qui méritent du blâme » *PA* 157, AT 11 449.

31 *PA* 194, AT XI 474.

32 *PA* 193, AT XI 473-474.

33 *PA* 203.

34 Mon bien ne saurait dépendre de cet accident, de ce qu'autrui peut faire ou ne pas faire. Il réside seulement dans l'usage que je fais de mon jugement à cette occasion. Ce qui me rend ou non content dépend de moi seul, c'est-à-dire de l'usage de l'arbitre. Les autres biens ne valent rien en comparaison de celui-ci.

35 Cf *A Elisabeth* du 1er septembre 1645 ; AT IV 285. « La colère peut quelquefois exciter en nous des désirs de vengeance si violents qu'elle nous fera imaginer plus de plaisir à châtier notre ennemi, qu'à conserver notre honneur ou notre vie, et nous fera exposer imprudemment l'un et l'autre pour ce sujet. […] L'avantage sur l'autre qu'on obtient « n'est souvent qu'une vaine imagination, qui ne mérite point d'être estimée à comparaison de l'honneur ou de la vie, *ni même à comparaison de la satisfaction qu'on aurait de se voir maître de sa colère, en s'abstenant de se venger ».* (nous soulignons).

36 « Elle est incomparablement plus violente, à cause que le Désir de repousser les choses nuisibles et de se venger, est le plus pressant de tous. » *PA* 199, AT XI 447.

37 « Au reste, encore que cette passion soit utile, pour nous donner de la vigueur à repousser

les injures », *PA* 203, AT XI 481.

38 Ce qui laisse supposer qu'à l'inverse la reconnaissance implique également un cycle passionnel et un plaisir initial tout particuliers.

39 PA 200, AT XI 478 : « Lorsqu'on ne veut, ou qu'on ne peut, se venger autrement que de mine ou de parole […] outre que quelquefois le regret et la pitié qu'on a de soi-même, pour ce qu'on ne peut se venger d'autre façon […] » L'ambiguïté de la modalité est très notable.

40 « Ainsi ce qui ne serait qu'un sujet d'indignation pour un autre, est pour eux un sujet de colère », *PA* 201, AT XI 480.

41 *PA* 196, AT XI 475.

42 C'est pourquoi ce vice n'appartient qu'aux hommes brutaux et sottement arrogants, qui pensent que toutes choses leur sont dues ; ou aux stupides, qui ne font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils reçoivent ; ou aux faibles et abjects qui sentant leur infirmité et leur besoin, recherchent bassement le secours des autres, et après qu'ils l'ont reçu, il les haïssent : pource que, n'ayant pas la volonté de leur rendre la pareille, ou désespérant de le pouvoir, et s'imaginant que tout le monde est mercenaire comme eux, […] ils pensent les avoir trompés. » *PA* 194, AT XI 474

43 *PA* 194, AT XI 474.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Il manifesto convivialista

COMPENDIO DEL MANIFESTO CONVIVIALISTA

Dichiarazione di interdipendenza[1]

Mai come oggi l'umanità ha avuto a disposizione tante risorse materiali e competenze tecnico-scientifiche. Considerata nella sua globalità, essa è ricca e potente come nessuno nei secoli passati avrebbe potuto mai immaginare. Non è detto che sia anche più felice. Tuttavia, non c'è nessuno che desideri tornare indietro, poiché ognuno si rende conto che di giorno in giorno si aprono sempre maggiori e nuove potenzialità di realizzazione individuale e collettiva. Eppure, nonostante ciò, nessuno è disposto a credere che questa accumulazione di potenza possa essere persegui- ta indefinitamente senza che, in una logica immutata di progresso tecnico, si ritorca contro se stessa e metta a repentaglio la sopravvivenza fisica e morale dell'umanità. Le prime minacce che incombono su di noi sonodi ordine materiale, tecnico, ecologico ed economico. Minacce *entropiche*. Ma noi siamo molto più impotenti nell'immaginare delle risposte adeguate al secondo tipo di minacce. Alle minacce di ordine morale e politico. A quelle minacce che potremmo definire *antropiche*.

Il problema numero uno

Sotto i nostri occhi c'è un'evidenza accecante: l'umanità ha saputo realiz- zare dei progressi tecnici e scientifici sorprendenti, ma resta ancora incapace

di risolvere il suo problema fondamentale: come gestire la rivalità e la violenza tra gli esseri umani? Come convincerli a cooperare, pur consentendo loro di contrapporsi senza massacrarsi? Come contrastare l'accumulazione della potenza, ormai illimitata e potenzialmente autodistruttiva, contro gli uomini e contro la natura? Se l'umanità non saprà trovare una risposta a questi interrogativi, è destina- ta a scomparire. E questo proprio quando si sono create tutte le condizioni materiali di un benessere generalizza- to, purché si prenda coscienza della loro finitezza.

Abbiamo a disposizione molteplici elementi di risposta, che nel corso dei secoli sono stati apportati dalle religioni, dalle morali, dalle dottrine politiche, dalla filosofia e dalle scienze umane e sociali. Così pure, le iniziative che si muovono in direzione di un'alternativa all'attuale organizzazione del mondo sono innumerevoli, promosse da migliaia e migliaia di organizzazioni o associazioni, e da diecine o centinaia di milioni di persone. Queste iniziative si presentano sotto varie denominazioni e ai più diversi livelli: la difesa dei diritti dell'uomo, del cittadino, del lavoratore, del disoccupato, della donna o dei bambini; l'economia sociale e solidale con tutte le sue componenti: le cooperative di produzione o di consumo, la mutualità, il commercio equo, le monete parallele e complementari, i sistemi di scambio locale, le innumerevoli associazioni di mutuo soccorso; l'economia cognitiva dei network (cfr. Linux, Wikipedia, ecc.); la decrescita e il post-sviluppo; i movimenti *slow food*, *slow town*, *slow science*; la rivendicazione del *buen vivir*, l'affermazione dei diritti della natura e l'elogio della *pachamama*; l'altermondialismo, l'ecologia politica e la democrazia radicale, gli *indignados*, *Occupy Wal Street*; la ricerca di indicatori alternativi di ricchezza, i movimenti della trasformazione personale, della sobrietà volontaria, dell'abbondanza frugale, del dialogo tra le civiltà, le teorie del *care*, la nuova concezione dei "beni comuni" (*commons*), ecc.

Perché queste iniziative così ricche possano contrastare con un'adeguata potenza le dinamiche letali del nostro tempo e non siano confinate nel ruolo di mera contestazione o di semplice palliativo, diventa decisivo unire le loro forze e le loro energie. Da qui l'importanza di sottolineare ed enunciare ciò che hanno in comune.

Sul convivialismo

In comune hanno la ricerca di un *convivialismo*, di un'arte di vivere insieme (*con-vivere*) che consenta agli esseri umani di prendersi cura gli uni degli altri e della Natura, senza negare la legittimità del conflitto, ma trasformandolo in un fattore di dinamismo e di creatività, in uno strumento per scongiurare la violenza e le pulsioni di morte. Per trovarlo abbiamo urgente bisogno di un corredo dottrinale minimo e condivisibile, che consenta di rispondere contemporaneamente, ponendole su scala planetaria, almeno a quattro questioni di base (più una):

- *La questione morale*: che cosa è lecito per gli individui sperare e che cosa devono proibirsi?
- *La questione politica*: quali sono le comunità politiche legittime?
- *La questione ecologica*: che cosa possiamo prendere (d)alla natura e che cosa dobbiamo restituirle?
- *La questione economica*: quale quantità di ricchezza materiale ci è lecito produrre, e in che modo, per essere coerenti con le risposte date alla questione morale, politica ed ecologica?
- Ognuno è libero di aggiungere, se vuole, a queste quattro questioni quella del rapporto con il sovrannaturale o con l'invisibile: *la questione religiosa* o *spirituale*. O *la questione del senso*.

Considerazioni generali

Il solo ordine sociale legittimo universalizzabile è quello che si ispira ad un principio di comune umanità, di comune socialità, di individuazione, e di un conflitto che bisogna saper tenere sotto controllo e, quindi, creativo.

Principio di comune umanità: al di là delle differenze del colore della pelle, di nazionalità, di lingua, di cultura, di religione o di ricchezza, di sesso o di orientamento sessuale, c'è una sola umanità, che deve essere rispettata nella persona di ognuno dei suoi membri.

Principio di comune socialità: gli esseri umani sono esseri sociali per i quali la ricchezza più grande è la ricchezza dei loro rapporti sociali.

Principio di individuazione: nel rispetto di questi due primi princìpi, la politica legittima è quella che consente ad ognuno di affermare nel modo migliore la sua peculiare individualità in divenire, sviluppando la sua potenza di essere e di agire senza nuocere a quella degli altri.

Principio del conflitto tenuto sotto controllo e creativo: poiché ognuno tende a manifestare la propria peculiare individualità, è naturale che gli esseri umani possano contrapporsi gli uni agli altri. Ma è legittimo farlo solo nella misura in cui ciò non mette in pericolo il quadro della comune socialità che rende feconda e non distruttiva una tale rivalità.

Da questi princìpi generali discendono alcune:

Considerazioni morali

Ciò che ad ogni individuo è lecito sperare è di vedersi riconoscere un'eguale dignità con tutti gli altri esseri umani, di accedere alle condizioni materiali che gli permettano di realizzare la sua concezione della vita buona, nel rispetto delle concezioni degli altri.

Ciò che non gli è consentito è di travalicare nella dismisura (la *hubris* dei Greci), cioè di violare il principio di comune umanità e di mettere a rischio la comune socialità.

Concretamente, il dovere di ciascuno è di lottare contro la corruzione.

Considerazioni politiche:

Nella prospettiva convivialista, uno Stato, un governo o un'istituzione politica nuova possono ritenersi legittimi solo se:

- rispettano i quattro princìpi – di comune umanità, di comune socialità, di individuazione e del conflitto tenuto sotto controllo – e se promuovono la realizzazione delle considerazioni morali, ecologiche ed economiche ad essi collegate.

Più specificamente, gli Stati legittimi garantiscono a tutti i loro cittadini più poveri un minimo di risorse, un reddito di base, quale che sia la sua forma, che li ponga al riparo dall'abiezione della miseria, e impediscono progressivamente ai più ricchi, attraverso l'instaurazione di un reddito massimo, di sprofondare nell'abiezione dell'estrema ricchezza oltrepassando un livello che vanificherebbe i princìpi di comune umanità e di comune socialità.

Considerazioni ecologiche:

L'Uomo non può ritenersi padrone e possessore della Natura, e ciò sulla base del presupposto che, lungi dall'opporvisi, deve trovare con essa, almeno metaforicamente, una relazione di dono/

controdono. Per lasciare alle generazioni future un patrimonio naturale protetto, deve, dunque, restituire alla Natura quanto o più di quello che egli prende o riceve da lei.

Considerazioni economiche:

Non esiste una correlazione accertata tra ricchezza monetaria o materiale da un lato e felicità o benessere dall'altro. La situazione ecologica del pianeta rende necessario ricercare tutte le forme possibili di una prosperità senza crescita. Perciò, è urgente, in una prospettiva di economia plurale, costruire un equilibrio tra Mercato, economia pubblica ed economia di tipo associazionistico (sociale e solidale), a seconda che i beni o i servizi da produrre siano individuali, collettivi o comuni.

Che fare ?

Non bisogna nascondersi che occorrerà affrontare potenze enormi e formidabili, sia finanziarie che materiali, tecniche, scientifiche, intellettuali, militari e criminali. Contro queste potenze colossali e spesso invisibili o non localizzabili, le tre armi principali saranno:

- *L'indignazione* di fronte alla dismisura e alla corruzione, e *la vergogna* che è necessario far sentire a coloro che direttamente o indirettamente, in modo attivo o passivo, violano i princìpi di comune umanità e di comune socialità.
- *Il sentimento di appartenere ad una comunità umana mondiale*
- *La mobilitazione degli affetti e delle passioni* al di là delle «scelte razionali» degli uni verso gli altri, .

Rottura e transizione

Ogni politica convivialista concreta e applicata dovrà necessariamente tener conto:

- dell'imperativo di giustizia e di comune socialità, che implica la riduzione progressiva delle diseguaglianze clamorose che a partire dagli anni Settanta sono esplose in tutto il mondo tra i più ricchi e il resto della popolazione.
- dell'esigenza di prendersi cura dei territori e dei luoghi, cioè di riterritorializzare e rilocalizzare ciò che la globalizzazione ha smisuratamente esternalizzato.
- L'assoluta necessità di tutelare l'ambiente e le risorse naturali.
- L'obbligo incondizionato di eliminare la disoccupazione e di offrire a ciascuno una funzione e un ruolo riconosciuti in attività utili alla società.

La traduzione del convivialismo in risposte concrete significa articolare, situazione per situazione, le risposte a partire dall'urgenza di migliorare le condizioni di vita degli strati popolari e di costruire un'alternativa al modo di vita attuale, così gravido di minacce di ogni tipo. Un'alternativa che smetta di far credere che la crescita economica illimitata possa essere ancora la risposta a tutti i nostri mali.

Claude Alphandéry, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo (Uruguay), Claudine Attias-Donfut, Geneviève Azam, Akram Belkaïd (Algérie), Yann Moulier-Boutang, Fabienne Brugère, Alain Caillé, Barbara Cassin,PhilippeChanial, Hervé Chaygneaud-Dupuy, Eve Chiapello, Denis Clerc, Ana M. Correa (Argentine), Thomas Coutrot, Jean-PierreDupuy, François Flahault, Francesco Fistetti (Italie), Anne-Marie Fixot, Jean-Baptiste de Foucauld, Christophe Fourel, François Fourquet, Philippe Frémeaux, Jean Gadrey, Vincent de Gaulejac, François Gauthier (Suisse), Sylvie Gendreau (Canada), Susan George (États-Unis), Christiane Girard (Brésil), François Gollain (Royaulme Uni), Roland Gori, Jean-Claude Guillebaud, Paulo Henrique Martins (Brésil), Dick Howard (États-Unis), Marc Humbert, Éva Illouz (Israël), Ahmet Insel (Turquie), Geneviève Jacques, Florence Jany-Catrice, Zhe Ji (Chine), Hervé Kempf, Elena Lasida, Serge Latouche, Jean-Louis Laville, Camille Laurens, Jacques Lecomte, Didier Livio, Gus Massiah, Dominique Méda, Margie Mendell (Canada), Pierre-Olivier Monteil, Jacqueline Morand, Edgar Morin, Chantal Mouffe (Royaume Uni), Osamu Nishitani (Japon), Alfredo Pena-Vega, Bernard Perret, Elena Pulcini (Italie), Ilana Silber (Israël), Roger Sue, Elvia Taracena (Mexique), Frédéric Vandenberghe (Brésil), Patrick Viveret.

---

[1] Questo testo è il compendio del *Manifeste convivialiste*, pubblicato il 14 giugno 2013 presso la casa editrice Le Bord de l'eau (pp. 48, 5 euro). I lettori che saranno d'accordo con i princìpi qui esposti potranno testimoniarlo dichiarando il loro appoggio.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

"Questa testa di Medusa dentro"

Politiche della delegittimazione ne Il dissidio di Jean-François Lyotard

Sergio Alloggio

Parte II*

Abstract: *This article constitutes the second part of the essay "'This head of Medusa within': Politics of delegitimation in Jean-François Lyotard's The Differend", the first part of which was published in «Consecutio Temporum», no. 3, 2012. I begin by investigating Lyotard's organic approach to Kant and argue that from the Critique of Pure Reason to Kant's political works, Lyotard's reading is wrought through the phrasal dispositif which illuminates how a politics of delegitimation takes place between Lyotard and Kant. Within Lyotard's reading of Hegel the phrasal dispositif is made to engage with its inverted doppelganger, that is Hegel's speculative dispositif: against Hegel, Lyotard makes use of the concept of an undialectical death, one which blocks both the speculative dispositif and the notion of différend itself. Lastly, some of the unavoidable consequences implied by this untranscendable death are discussed, thereby problematizing Lyotard's own claim for a politics of resistance.*

Kant, Hegel, la Medusa

Una temporalità in cui gli istanti si rifiutano al ricordo che recupera e rap-presenta.
Levinas, *Altrimenti che essere*

Perseo usava un manto di nebbia per inseguire i mostri. Noi ci tiriamo la cappa di nebbia giù sugli occhi e sulle orecchie, per poter negare l'esistenza dei mostri.
Marx, *Il capitale, libro I*

La tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali sul terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico.
Gramsci, *Quaderni del carcere (Quaderno 13)*

In questa seconda parte dell'articolo discuterò prima le quattro *Notizie Kant* poi quella su Hegel, per concludere in modo sistematico sull'impianto generale del *Dissidio* di Lyotard. Infatti attraverso i due più grandi filosofi tedeschi della modernità il *dispositivo frasale* raggiunge il miglior livello di chiarezza disponibile nel libro. Inoltre è a ridosso della *Notizia Hegel* che *Le différend*, frasando il significato filosofico dello sterminio nazista degli ebrei, esprime nel modo più adamantino la radicale posizione anti-hegeliana di Lyotard. Le quattro *Notizie Kant* corrispondono alle quattro *Critiche*, le tre pubblicate dallo stesso Kant più la quarta, appena abbozzata sulla ragione politica, che però, secondo Lyotard, è possibile ricavare dagli opuscoli, dalle opere storico-politiche e da quelle postume del filosofo di Könisberg. Insieme a Hannah Arendt e quasi negli stessi anni, Lyotard si interessa in modo organico sia alla *Critica della facoltà di giudizio*

che alle varie opere storico-politiche di Kant, facendo così emergere anche in ambito anglosassone un filone storiografico che nell'Europa del secondo dopoguerra riceveva via via un'attenzione crescente.[1]

La frasatura lyotardiana della *Kritik der reinen Vernunft* inizia traducendo la ricettività del dato da parte della facoltà della sensibilità come una messa in situazione di ciò che si *è* presentato al soggetto, come se, cioè, ricettività significasse accogliere qualcosa in un universo di frase. Letto attraverso il dispositivo frasale, «il dato sensibile» è la «quasi frase» primordiale che pone, immediatamente, il soggetto come suo destinatario. Dalla presentazione di un magma senza tempo e spazio si passa direttamente alla sua messa in situazione, ecco l'Estetica trascendentale kantiana. Come sempre in Lyotard la «*presentation*» può solo esser colta al prezzo del situazionarla in un universo di frase – «accueillir» è «censurer». Questa riduzione dell'evento di una materia non ancora formalizzata, questa forclusione di ciò che in Kant viene descritto come il presentarsi di qualcosa alla sensibilità, e che ci pone in situazione di destinatari della materia, per Lyotard avviene «déjà» nel momento della ricezione del dato sensibile che, preso per sé, sarebbe il regno dell'«idioletto». Un tale avvenimento – la materia che diventa dato ricettivo del e nel soggetto – mentre è avvenimento diretto in Kant, Lyotard lo intende come composto non da una sola «quasi frase» – la materia – ma da due. In Lyotard l'avvenimento della presentazione del dato da ricevere, la prima frase che pone il soggetto kantiano della sensibilità come destinatario, viene seguita da un'altra frase, la relativa messa in situazione di questa prima «frase-materia», enunciata questa volta direttamente dal soggetto che, grazie al «filtrage» delle forme trascendentali dell'esperienza (spazio e tempo), si pone ora come destinatore della «frase-forma», ovvero la seconda frase. È da questo balletto delle istanze che si ricava il *Phänomenon* della *Critica della ragion pura*. Come sempre il dispostivo frasale lavora sul cronismo dei presupposti e sulla permutazione delle istanze: il magma «né essere né non essere» è una frase (la «frase-materia») di cui non si conosce il destinatore e che il destinatario, il soggetto kantiano, non può che ricevere senza comprenderne il linguaggio, il senso e perfino il referente. Il passaggio è importante. Per Lyotard nella prima «quasi frase» si può solo dire che il soggetto-destinatario viene «colpito», «*en est affecté*». Nella seconda frase, invece, il soggetto kantiano ribalta la situazione e traduce la «frase-materia» nel proprio idioma spazio-temporale, divenendone quindi destinatore e producendo in tal modo quel referente identificabile ancorché grezzo che siamo soliti chiamare fenomeno. A sua volta il *Phänomenon*, il referente della seconda frase, è dotato di marche deittiche quando viene intuito, in quanto oggetto ostensibile e quindi (di)mostrabile. In questo scambio frasale, in tale balletto istanziale e produzione referenziale, tutto quello che avviene è una negoziazione che si dimostra essere in entrambe le frasi asimmetrica. Per quanto rigurarda la prima frase, la "quasi frase materia", fra un destinatore sconosciuto e il soggetto kantiano, per Lyotard, «l'"immediatezza" del dato […] non è immediata», nel senso che

> il destinatore "primo", quello che attraverso la sensazione raggiunge il "soggetto", rimane sconosciuto a quest'ultimo. Ciò significa che l'idioma-materia, pure essendo inteso, non è compreso dal soggetto, nel senso che quest'ultimo non sa, e secondo Kant non saprà mai, a cosa si riferiva l'impressione che egli prova nella frase del destinatore primo (noumeno).[2]

Di conseguenza, la seconda frase, un «supplément», svolge questo compito di traduzione e virtualmente pone il destinatore «sconosciuto» della prima come suo destinatario. Virtualmente perché, e questo sia per Lyotard che per Kant, il destinatore primo, messo in posizione di destinatario dal soggetto umano della seconda frase, semplicemente scompare dopo aver destinato la

prima frase – il soggetto «non saprà mai» il senso della prima frase. È per questo motivo che il dispostivo frasale applicato alla sensibilità kantiana rivela la presenza di un «dissidio fra il destinatore primo e il soggetto», quella che chiamo una negoziazione asimmetrica. Fra questi due poli qualcosa rimane inespresso, il dissidio fra loro indica uno scarto taciuto e forcluso che per Lyotard cerca e aspetta la sua emergenza ma che non verrà mai portato a un livello linguistico esplicito – ecco il sentimento del dissidio che percorre tutta la *Kritik der reinen Vernunft*. Come concetto filosofico, il dissidio, nel momento sorgivo della soggettività kantiana, esprime al meglio questo rapporto asimmetrico fra presentazione, sensibilità e senso:

Per questo la sensazione è un modo del sentimento, in altre parole una frase in attesa della sua espressione, un silenzio commosso [*un silence ému*]. Questa attesa non è mai esaudita, l'espressione che ha luogo si proferisce nella lingua delle forme spazio-temporali che il soggetto "parla" e di cui non sa se è quella dell'altro. Questo dissidio è commisurato alla perdita del concetto di natura.[3]

Il lavoro di «sovrapposizione» delle forme che operano sul magma senza nome, trasformandolo per mezzo di forme stabili in somme e serie di regolarità, è compiuto in Lyotard esclusivamente dal soggetto kantiano che, proprio per questo motivo, non può sapere in nessun modo della correttezza o meno di tale operazione. Niente può attestargli se ciò che compie sia fedele o meno al referente della prima «frase-materia». Il soggetto kantiano rimane per sempre irretito nell'instabilità ontologica della propria autarchia trascendentale. E in tutto ciò è la nozione di *Darstellung* (presentazione/*exhibitio*) che per Lyotard in Kant ne esce con le ossa rotte. La «presentazione» ed esibizione di un oggetto, ovvero l'ostensione necessaria per convalidare il giudizio conoscitivo, rimane sin dall'inizio un costruzione mediata piuttosto che essere un legame immediato fra un'intuizione obbligata e il relativo concetto che se ne dovrà speculativamente fare carico: «la *Darstellung* kantiana, malgrado il nome che porta, non è affatto la presentazione di un universo di frase. Essa è la congiunzione di due frasi di regime differente».[4] Tale lavoro di negoziazione Lyotard lo chiama «pontaggio» (*pontage*) e, come vedremo in seguito, esso sostanzia l'ufficio della facoltà del giudizio. Agli occhi di Lyotard l'attività del giudizio nella prima *Critica* è ancora troppo appesantita e lateralizzata dal conflitto che avviene fra la facoltà della sensibilità e quella dell'intelletto; nella seconda e terza *Critica* il giudicare, invece, assumerà tutta la sua carica filosofica fondamentale.

In breve, la ricettività nella *Critica della ragion pura* viene «pontata» (*pontée*) in modo autoritario dalla forme dell'intelletto. Il dispositivo frasale lyotardiano lavora sulla politica di legittimazione all'interno della costituzione trascendentale del soggetto conoscitivo – su come Kant concateni le frasi delle varie facoltà trascendentali. Dopo il dissidio fra il destinatore della «frase-materia» e il destinatore della «frase-forma», il dispositivo frasale manifesta la presenza di un'«agonistica generalizzata» persino nel costituirsi della soggettività trascendentale kantiana:

> le "facoltà" non cessano di avanzarsi rimostranze, lagnanze reciproche, cioè di criticarsi confrontando i loro rispettivi oggetti. Esse sono così le une rispetto alle altre nella posizione ora di destinatore ora di destinatario. La sensibilità sarebbe quindi soltanto un idioletto priva di trasmissibilità se non subisse la rimostranza dell'intuizione pura. Quest'ultima rimarrebbe una frase ostensiva puntuale se non fosse sottoposta alle esigenze dell'immaginazione e del concetto, e queste facoltà a loro volta sarebbero prive di portata creativa o cognitiva se non si lasciassero investire dalle rimostranze della sensibilità, ecc.[5]

Lyotar trasporta il *Kampflatz* che è la filosofia, così com'è descritto da Kant nell'introduzione alla prima *Critica*, all'interno del soggetto e il risultato negativo di quest'agonistica trascendentale è per Lyotard l'oblio dell'evento di quella «frase-materia» primordiale, la prima: il «*C'è*» (*Il y a*) è sempre inteso come «quel che c'è» e questo perché in Lyotard la *Darstellung* è sempre

una *Vorstellung*, un situazionare. Il soggetto kantiano è, nella lettura di Lyotard, un campo di battaglia tra le varie facoltà e ciò che lo tiene in piedi è proprio quest'infinito guerreggiarsi dei fronti trascendentali.[6]

Passando alla *Critica della ragion pratica*, è invece la frase prescrittiva del genere etico che diviene l'oggetto del dispositivo frasale. Come ben si sa, per la deduzione kantiana della sfera etica, la frase prescrittiva, non può funzionare lo stesso meccanismo di legittimazione della sfera cognitiva della prima *Kritik*, dove cioè ai dati empirici si fanno seguire le stesse leggi della costituzione trascendentale del soggetto, la famosa rivoluzione copernicana di Kant. Nel linguaggio lyotardiano la deduzione trascendentale delle categorie può essere condotta perché i principi dell'intelletto e l'esperienza scientifica operano nello stesso regime di frasi, quello descrittivo: tra principi e dati non vi è dissidio, al massimo lite quando ci sono disfunzioni di vario genere. Lyotard parla di «isomorfismo» tra il «metalinguaggio» critico-trascendentale e «la lingua-oggetto» della scienza. La deduzione nella seconda *Kritik* non può avviare lo stesso meccanismo legittimante usato per le cognitive della prima dato che, in ambito etico, le frasi prescrittive non seguono la causalità fisico-matematica ma, al contrario, sono frasi libere. La soluzione kantiana è, come è noto, il ribaltamento della deduzione della prima *Critica*: nella *Critica della ragion pratica* la legittimità della libertà è prodotta ponendo la legge morale *come* premessa stessa della deduzione. Questo perché se si trattasse la libertà come referente delle prescrittive si distruggerebbe la loro causalità libera e ciò significherebbe per Lyotard che «la libertà non si esprime nella lingua-oggetto», dato che essa «può esser messa in frasi solo nel commento critico».[7] Nel ribaltamento kantiano che viene azionato per legittimare le prescrittive è allora la legge morale a divenire una sorta di fatto empirico, la «lingua-oggetto» morale *deve esser accettata* come se fosse un *Faktum*. Ma questo «quasi-fatto» rimane comunque diverso dai dati empirici del regime cognitivo: il «quasi-fatto» che è l'«obbligo» della prescrizione deve rimanere eterogeneo al regime cognitivo della natura fisica e, per questa ragione, tale eterogeneità trasporta il soggetto della prescrizione nel regime etico. L'«obbligo» del dovere pratico non è un'esperienza cognitiva ma parimenti riesce a farsi «sentire» e percepire nel soggetto in tutta la sua forza vincolante. Come è noto, Kant pone l'obbligo come origine della deduzione della libertà e tale ordinamento trascendentale viene sintetizzato nella frase kantiana: «Se tu devi, allora puoi». Esposta in questo modo, la «frase di libertà» pone il soggetto come destinatario in modo irreversibile, caricandolo cioè immediatamente di una «costrizione» che può sì rifiutare ma che non si può evitare in se stessa. Nella *Critica della ragion pura* l'obbligo produce la causalità libera ma, si domanda Lyotard, «come è possibile?». La potenza inaggirabile dell'obbligo viene attestata non da una frase cognitiva, che ne proverebbe di per sé il referente ma, seguendo uno schema già visto nel dissidio fra «frase-materia» e «frase-forma» della prima *Critica*, l'obbligo viene trasmesso al soggetto da un *Bedürfnis* a priori che è per Lyotard è «un mezzo silenzio» presupposto, ovvero il sentimento del rispetto (*Achtung*).[8]

Il momento fondamentale del dispostivo frasale che opera nella *Kritik der praktischen Vernunft* riguarda lo slittamento istanziale che accade fra il «Tu devi» e il «Tu puoi» nel primo postulato della ragion pratica. Chi pronuncia il «Tu devi», il destinatore di questa frase, non è oggetto di conoscenza. Per Lyotard è come se si tornasse alla stessa cinetica frasale in atto nella *Critica della ragion pura*:

> Ma il quasi-fatto dell'obbligo è come un segno inciso sull'entità destinatrice in forma di sentimento. L'obbligato ha una presunzione sentimentale che ci sia un'autorità che lo obbliga rivolgendosi a lui. Questo segnale che, in un regime di frasi che non è precisamente quello delle descrittive, una causalità, che non è principio dell'esperienza, agisce sull'obbligato […] È il destinatore, che è il potere. E, nell'universo della frase dell'obbligo, il destinatore, se parlasse di se stesso, direbbe *io*, come direbbe *tu* obbligando il destinatario (*tu devi*).[9]

Si comprende piuttosto facilmente come Lyotard stia usando qui la filosofia di Emmanuel Levinas come fonte primaria del genere di discorso etico e la *Notizia Levinas* del *Dissidio* serve proprio a questo, a tradurre lo scacco etico levinasiano nei termini del proprio dispositivo frasale. Tornando alla frasatura della seconda *Critica* tra il «Tu devi» e l'«Io posso», ci viene spiegato come la concatenazione tra queste due frasi sia compiuta da un soggetto diverso dal destinatore della prima frase; se lo fosse, e Lyotard lo ripete spesso, l'obbligo si scioglierebbe nell'orizzonte del *liberum arbitrium*. Come il precedente «pontaggio» fra ricettività sensibile e forme spazio-temporali a priori della *Critica della ragion pura*, assistiamo qui a un «pontaggio» che unisce la provenienza vuota dell'obbligo alla libertà soggettiva che agisce sulle serie empirico-fenomeniche. La crepatura della *Critica della ragion pratica* fra obbligante e obbligato resta impresentabile, non c'è possibilità di averne referente mostrabile, cioè deduzione propriamente detta e quindi nel *Dissidio* «la legge resta non dedotta. [...] Non si sa di chi sia la libertà».[10] È importante rimarcare che nella frasatura della *Critica della ragion pratica* i fenomeni permettono sì di intrattenere il soggetto etico, ma non di dimenticare il paradosso di un obbligo dettato da un destinatore senza volto. Il dissidio di fondo della prima *Critica* non è meno forte di quello della seconda, la crepatura è altrettanto profonda, è solo che le serie fenomeniche nel campo etico non riescono più a nascondere del tutto il torto di una negoziazione asimmetrica fra l'obbligante e l'obbligato, come invece riesce a fare, nella prima *Critica*, la causalità scientifica nel dissidio fra il destinatore della «frase-materia» e il destinatario della «frase-forma». La fenomenicità è sì l'unico campo in cui la libertà può attuarsi ma, e questo il soggetto kantiano lo sa bene, lo scarto qualitativo fra libertà etica e causalità empirica è imbarazzante.

Il punto sul quale preme Lyotard nella seconda *Notizia Kant* è l'«abisso» (*Abgrund*) tra frase/regime cognitivo e frase/regime prescrittivo – quell'«*abîme*» tra il genere di discorso scientifico-conoscitivo e quello etico o, detto altrimenti, tra il vero e il giusto. Nell'agonistica interiore che prende così corpo nel soggetto trascendentale kantiano, il problema dell'«abisso» diventa assillante *solo* quando si desidera trasformare l'incommensurabilità e il dissidio tra «conoscenza e obbligo» in un «*litige*», quando l'esigenza asimmetrica di egemonizzare nel soggetto si fa pressante:

> Quello che è veramente astratto è il porre la questione dell'abisso in modo alternativo, di modo che si dovrebbe colmarlo o scavarlo ancor di più. Ora, se si ha abisso, e in genere limite, è solo perché *ogni parte* – per riprendere la simbologia giudiziaria o militare – *concede a se stessa un diritto* di vigilanza sull'argomentazione dell'altra *poiché estende le sue pretese al di là delle sue frontiere*. *È solo* in questo modo che essa finisce per trovarle.[11]

Come già discusso, nel *Dissidio* la convalida della legittimità di una frase può solo avvenire in un genere diverso dalla frase in questione, nel genere appunto della convalida: la prescrittiva e la cognitiva vanno in giudizio e il giudice kantiano, la «guardia critica» (*veilleur critique*) per Lyotard, attesta che l'etica non produce conoscenza perché essa ha già presupposto, pre-giudicato, di giudicare e intendere il giusto nei termini del vero. All'interno del teatro trascendentale kantiano vengono messe in scena delle *pièces* che hanno come protagonista la legittimazione, con tutte le politiche e i relative pre-giudizi del concatenare che essa comporta. Il termine che Lyotard adotta da Kant per descrivere questa operazione legittimante è «passaggio» (*passage*), Übergang.[12] Non ci può essere «passaggio» possibile tra il giusto e il vero senza riduzione della libertà in determinismo causale.[13] Se la sovrapposizione avvenisse, la sua illegittimità non potrebbe mai essere ridotta in lite. Conscio di ciò Kant per Lyotard

finisce col ricorrere a un modo di passaggio che non è più l'estensione semplice di una legittimazione da un campo all'altro ma l'istituzione di un differenziale delle rispettive legittimazioni.

Il nome generico di tale differenziale è il "come se". Esso non approfondisce né colma l'abisso, passa o ha luogo sopra, prendendolo quindi in considerazione, è un *Übergang* che è il modello di tutti gli *Übergänge*. L'analogia che risulta dagli *als ob* è un'illusione quando le differenze sono dimenticate e il dissidio soffocato. […] Il come-se deriva dall'immaginazione trascendentale per l'invenzione della comparazione, ma dal giudizio per la sua regolazione.[14]

Nelle massime della *Critica della ragion pura* che regolano i giudizi dell'etico, l'*als ob* esprime l'impossibilità delle prescrittive di basarsi su intuizioni, nel senso che non vi sono intuizioni possibili per l'idea di bene, come cioè per tutte le altre idee e ideali kantiani. Il giudicare in campo etico attua un «passaggio» in quello scientifico per usufruire del meccanismo «della conformità alla legge» e, conseguentemente, poter finalmente orientare il corso delle azioni. Dall'«esempio» del campo cognitivo, quando si tratta di giudicare dell'eticità di un'azione passata, presente e futura si passa al «tipo» del campo etico. In tal senso, Lyotard chiama il «tipo» kantiano «un complesso pontaggio fra i due regimi, quello della conoscenza – come *io so* – e quello della volontà – come *tu devi*».[15] Quello che accade in questo «*pontage*» che trasporta le legittimazione del cognitivo nel campo del prescrittivo è un indebito trasporto della causalità che, da essere *trait d'union* a priori delle serie fenomeniche, passa nell'etico diventando un sentimento a priori, il rispetto, un sentimento che però non è rinvenibile nelle serie fenomeniche ed è prodotto come «effetto» di un'affezione ricevuta da un destinatore sconosciuto attraverso il «Tu devi». Dalla certezza dell'autocostituzione dell'io all'incertezza dell'obbligo del tu, il «pontaggio» avviene in modo alquanto surrettizio per Lyotard perché, se nella prima *Critica* la «frase-materia» che vede il soggetto come destinatario viene rigirata in «frase-forma» in modo stabile, nella seconda *Critica* il «pontaggio» avviene, per prima cosa, tra due genere diversi, il conoscitivo e l'etico, e, in secondo luogo, esso prende le sembianze di un'«analogia della legalità attraverso il tipo». Il punto omega della critica lyotardiana al Kant della *Kritik der praktischen Vernunft* risiede nell'universalizzazione della tipizzazione prescrittiva sulla base della modellizzazione cognitiva:

> apparentemente, la dissimetria fra *io* e *tu* deve essere dimenticata a profitto dell'universale, "l'umanità", il noi degli io e dei tu intercambiabili. […] Intercambiabili quindi soltanto sull'istanza dell'obbligato, il tu del *Tu devi*, per formare una comunità di ostaggi, ma anche sull'istanza del legislatore, l'io dell'Io posso per formare una comunità di costituenti.[16]

In questo dimenticare trascendentale si oblia l'«*abîme*» tra prescrittiva e cognitiva e il contrattualismo politico-filosofico diventa quindi una mera questione di *litige* e non più un *différend*. Il consenso, il dialogo (platonico) e il reciproco scambio degli alter ego non solo è possibile ma diviene il motore del progresso etico-politico. Il modello alternativo che Lyotard oppone al consenso fondato su una «apparenza trascendantale», che riduce l'etica alla conoscenza, è la filosofia di Levinas, che tradotta secondo il dispositivo frasale, attesta un'insopprimibile «esigenza» di frasare politicamente l'etico «solo eticamente». Un programma filosofico, meglio, una politica filosofica che Lyotard non inizierà mai a mettere in pratica dopo *Il dissidio*, ma che invece Derrida e Nancy hanno sviluppato in modo consistente proprio a partire dagli anni ottanta. Tutta la caparbia insistenza del tardo Derrida sul non ridurre il dono, l'amicizia, il segreto, il lutto, la promessa, il perdono o l'ospitalità in una forma cognitiva, pena la perdita dell'urgenza etica alla base delle nozioni in questione, trova nel *Dissidio* la sua migliore articolazione genetica. Fino a quando i suddetti concetti vengono pensati in forma etica, secondo cioè uno schema levinasiano di negoziazione estenuante fra un io e un tu in posizioni asimmetriche, essi mantengono tutta la loro carica ingiuntiva ma, non appena inizia la loro frasatura in ambito cognitivo o politico, e quindi tra degli io divenuti dei semplici alter ego me-

tafisicamente simmetrici, ecco allora assistere agli infiniti moniti derridiani sulla sparizione del cuore etico della nozione in esame, un cuore etico che *a fortiori* e aporeticamente per Derrida deve essere sempre conservato nel cognitivo se in esso si vuole anche solo mantenere il nome stesso della nozione in discussione.

Il principio alla base di tutto *Le différend*, e del concetto stesso di dissidio, il principio tragico di tutto il libro, è la mancanza di un genere e di un idioma universalmente comuni.[17] Questo principio in Lyotard proviene dall'incorporazione della scissione delle facoltà kantiane e dall'assunzione dell'impossibilità della loro conciliazione – a ogni *Critica* Lyotard affianca un genere incommensurabile (il cognitivo, l'etico e l'estetico). È questa inconciliabilità strutturale, insieme al ruolo nomade della facoltà del giudizio, il vero carburante che alimenta sia il concetto di *différend* che il libro omonimo.[18] In tal senso, l'origine del *Dissidio* è filosofica in modo autonomo visto che il presupposto che aziona il dispositivo frasale è l'interpretazione aporetica dell'intera architettonica kantiana, nel senso che il presupposto all'origine del testo lyotardiano non è fatto risiedere in un'imposizione rappresentazionale tra l'umano e una pretesa matrice neutrale o naturale. Sostenere la tesi della piena autonomia filosofica del *Dissidio* significa intendere la filosofia non solo come un genere di scrittura in cui si citano quei filosofi che, da Platone a Spivak, compongono il canone di una disciplina accademica, la filosofia, a sua volta legittimata dall'essere professionalmente tenuta in vita dalle università – ricapitolo qui la definizione di filosofia avanzata da Richard Rorty, il quale pone il *Kampflatz* accademico nel cuore stesso del filosofare.[19] Il carattere che contraddistingue la pratica filosofica in Lyotard sarebbe anche quello, allora, di assumere il proprio cominciamento come *già* filosofico, un approccio che diviene visibile ed esplicito con Hegel per la prima volta in tutta la sua portata. Al di là della ricerca degli inizi neutrali e naturali della filosofia moderna, la produzione del sapere filosofico in ambito contemporaneo e quindi postmoderno richiederebbe, quindi, di prendere una particolare decisione filosofica sul reale. Intendendo tale scelta come attiva e consapevole per poi porla, in modo immediato, come presupposto non nascosto o represso ma, al contrario, come assunzione di una specifica politica filosofica in quel particolare *Kampflatz* storico-accademico che contraddistingue il campo disciplinare oggi chiamato filosofia. Nel *Dissidio* la decisione filosofica alla base di tutto il libro, ancorché non espressa chiaramente ma parimenti avvertibile, è la tripartizione kantiana dei generi della ragione. Generi intesi nella loro dirompente inconciliabilità al fine di spezzarne qualsiasi possibilità di riconciliazione non surrettizia. La tripartizione kantiana nell'agonistica generalizzata lyotardiana, da un lato lascia la facoltà del giudicare come unica modalità nomade in quel *mare magnum* che è l'incommensurabilità dei generi e delle ragioni e, dall'altro, la riflessione sul giudizio rimane l'unico mezzo attraverso il quale ricercare un modo «degno» di filosofare.[20]

La facoltà del giudicare è espressamente discussa da Lyotard nella terza e quarta *Notizia Kant*, pagine nelle quali il filosofo di Vincennes affronta direttamente ciò che secondo lui Kant avrebbe analizzato in un'ipotetica «*Critica della ragion politica», ovvero «l'"oggetto" politico» – una campo d'indagine comunque già presente nella Critica della facoltà di giudizio*.[21] Tradotta nel dispositivo frasale, la facoltà del giudicare è il modo in cui Kant intende la convalida delle frasi nei generi teorici, pratici ed estetici.[22] Ciò che sostanzia il giudicare sono i «passaggi fra le facoltà», gli Übergänge, *«passaggi» attuati per* esprimere la legittimità dell'oggetto che viene di volta in volta presentato ed esibito nel proprio ambito specifico. Secondo Lyotard la *Kritik der Urteilskraft* è l'opera tragica di Kant perché qui «la dispersione dei generi di discorso» è il terreno sul quale il giudizio deve esprimersi direttamente. Nell'agonistica dei generi kantiani, il giudizio si trova a dover espletare il proprio ufficio ogni qual volta entra in gioco la decisione di legittimare ciò che viene preso in esame. Lyotard chiama «arcipelago» lo spazio tra i generi e

le ragioni incommensurabili. E in questa geografia trascendentale, i generi/ragioni sarebbero le «isole», mentre il giudizio opererebbe come

> un armatore o come un ammiraglio che organizzasse fra un'isola e l'altra delle spedizioni destinate a presentare all'una quanto si fosse trovato (inventato, nel vecchio senso) nell'altra e potesse servire alla prima da "intuizione come-se" per convalidarla. Questa forza d'intervento, bellica o commerciale, non ha oggetto, non ha un'isola propria, ma esige un elemento intermedio, che è il mare, l'*Archepelagos*, il mare principale, come una volta si chiamava il mar Egeo.[23]

Lo abbiamo già visto avvenire attraverso il lavorio del dispositivo frasale sulla prima e seconda *Critica*: è solo grazie alle reciproche «*remontrances» e «doléances» tra le facoltà, a quel continuo debordamento e sconfinamento* dei campi trascendentali che il giudicare entra in scena e decide di «pontare» l'abisso tra un genere e l'altro. L'interesse maggiore di Lyotard, una volta azionato il proprio dispositivo frasale sul contenuto delle tre *Critiche*, è quello di seguire ed esplicitare come il giudizio di legittimità operi quando si tratta di porre fine alla contesa fra due idee kantiane, quando cioè entrambe le parti in conflitto non possono suffragare le proprie tesi con intuizioni fenomeniche. Nella fattispecie, il caso preso in esame da Lyotard è la risoluzione kantiana del conflitto fra la tesi finalista e la relativa antitesi meccanicista per quanto riguarda la questione del senso della natura in generale. Tale scelta lyotardiana è dettata dalla considerazione che è solo nel conflitto fra queste due idee kantiane che la facoltà del giudizio si vede costretta a operare una «transazione» (*transaction* e *arrangement*) allo stato puro, un termine che Lyotard guadagna dallo stesso Kant (*vergleichen*).[24] In una «transazione» come questa non ci sono regole preesistenti che possano guidare il giudizio, ma solo il «principio» kantiano-lyotardiano che prescrive: «l'eterogeneità deve esser rispettata positivamente».[25] L'andamento a tentoni del giudizio è ciò che caratterizza *stricto sensu* la *Critica della facoltà del giudizio*.[26] Il giudizio riflettente è infatti l'unico vero giudizio kantiano che per Lyotard sia realmente «attento alle singolarità». Nella terza *Critica* i «passaggi» e le «transazioni» vedono il giudizio quasi naufragare nell'«arcipelago» delle facoltà se Kant non ricorresse, nelle pagine dedicate alla chimica del giudizio riflettente, alla nozione di «filo conduttore» (*Leitfaden*). Il problema è che, nell'architettonica speculativa di Kant, il giudizio riflettente non può davvero fermarsi ai singoli enti dato che, in un modo o in un altro, esso li veicola in una struttura regolativa, e deve farlo. Il «filo conduttore» è esattamente il modo in cui il giudizio kantiano orienta se stesso nella «transazione» tra finalismo e meccanicismo e, per risolverla, esso «presuppone» nelle serie fenomeniche della «Natura», e quindi nelle frasi cognitive, un «fine» che per Lyotard altro non è che un «ordine, in altre parole giudica come se ce ne fosse uno».[27] Le difficoltà aumentano, vengono accresciute dal fatto che questo presupposto, questo «filo conduttore», è un idea in senso kantiano: non vi è quindi oggetto e intuizione per tale presupposto ideale che si incarica di risolvere una contesa tra altre idée. Di nuovo un pre-giudicare, di nuovo un politica del concatenamento che la si osserva legittimare nel momento stesso in cui ne viene evidenziata la propria costitutiva illegittimità: si ordina il fenomenico con ciò con cui non si può negoziare né presentare ma solo pregiudicare, inserendo a tal fine un presupposto imposto in ciò che non si lascia ordinare. Quando Lyotard, totalmente immerso nei meccanismi della «transazione» fra cognitiva e prescrittiva della terza *Critica*, descrive il presupposto imposto del pre-giudicare kantiano, è come se stesse già retrodatando la nascita dell'hegelismo in Kant:

> Il giudice supplice all'assenza di un tribunale o di un giudizio ultimo di fronte al quale il regime della conoscenza e quello della libertà potrebbero essere, se non riconciliati – non lo saranno mai – almeno messi in prospettiva, ordinati, finalizzati secondo la loro differenza. Questa "supplenza" è tuttavia autorizzata dall'Idea

> di una natura, in senso kantiano. Natura è il nome portato dall'oggetto dell'Idea di finalità oggettiva, la quale a sua volta è richiesta dal giudizio riflettente quando cerca di render ragione delle esistenze singolari che la legalità del mondo determinato "meccanicamente" non spiega. Ma se, inversamente, l'attività di distinguere, la *Genauigkeit*, l'attenzione ai dissidi, che è operante nella critica, può farsi carico di questa supplenza invocando la finalità oggettiva di una natura, *ciò è dovuto al fatto che è essa stessa (l'attività critica) un mezzo messo in opera dalla natura per preparare il suo scopo finale*.[28]

La legittimazione della critica filosofica, o «guardia critica» come la chiama Lyotard importando una formula kantiana, avviene attraverso un pre-giudicare ciò che si ritiene autorizzi a rivestire il ruolo di giudice – in questo caso l'idea kantiana di natura. Le prova migliore che Lyotard riesce a trovare in Kant come fonte di questo automatismo e autismo della legittimazione è un «sentimento», un'esigenza emotiva di produrre giudizi anche nell'«assenza di diritto». Il pontaggio tra piani incommensurabili avviene in Kant attraverso la permutazione di un sentimento che diventa, come rileva Lyotard, «segno» dell'agire in conformità alla natura e quindi una

> prova (*Beweisen*) attestante che esistono un diritto e un dovere di giudicare al di fuori del diritto, se, e solo se, la natura persegue i suoi fini per il tramite di questo stesso sentimento. *Non si esce da questo circolo chiuso*.[29]

Se ritorniamo al dissidio fra «frase-materia» e «frase-forma» in atto nella *Critica della ragion pura*, e a quello fra il destinatore della frase «Tu devi» e quello dell'«Io posso» della *Critica della ragion pratica*, cioè al dissidio risolto in lite fra soggetti intercambiabili che possono quindi riappacificarsi in una comunità universale ma surrettizia, il dissidio fra la frase-finalismo e quella del meccanicismo nella *Critica della facoltà di giudizio* viene obliato, in primo luogo, grazie a dei presupposti imposti che attestato i «segni» della finalità della Natura e, poi, come direttamente chiosa Lyotard, «che un destinatore sconosciuto non soltanto ce li consegni ma anche li rivolga a noi perché li decifriamo».[30] Nel *Dissidio* tale pre-giudicare viene rifiutato come non filosofico e il libro suggerisce in diversi suoi luoghi che il giudizio, per produrre i propri «passaggi», debba orientarsi senza presupporre nessun «filo conduttore». L'ipotesi paradossale di Lyotard è che sia lo stesso giudicare a produrre le «isole» o i «domini» nell'«arcipelago» delle facoltà, e non il contrario. Il capovolgimento che il filosofo di Vincennes ne ricava è totale: il giudizio produce i generi incommensurabili nel momento in cui compie le «transazioni». In caso contrario ci si scontrerebbe con l'afilosoficità di un presupposto ideale che legittimerebbe non solo «i segni» ma anche «il diritto *al* segno». Questa circolarità afilosofica, e di questo va dato atto a Lyotard che non lo nasconde, persisterebbe persino nel concetto di una postmodernità che cercherebbe di irreggimentare la natura nell'esaurimento della proprio autorizzazione «*al* segno».[31] Dopo solo quattro anni, *Il Dissidio* e il dispositivo frasale in esso contenuto cariano e sbriciolano dall'interno quello stesso concetto di postmoderno che aveva reso Lyotard celebre in tutto il mondo, specialmente nell'accademia anglofona ed europea.

La progressione delle *Notizie Kant* è tutta nel passare dalla crudezza del dissidio della prima *Critica*, nel quale il giudicare svolge un ruolo minimo poiché soffocato dallo scambio asimmetrico fra materiale sconosciuto e fenomeno, ai dissidi razionali in ambito storico-antropologico della terza e «quarta» *Critica*, ovvero quei dissidi fra idee nelle cui «transazioni» la facoltà kantiana del giudicare mostra al contrario tutta la propria forza organizzatrice. La quarta e ultima *Notizia Kant* è di conseguenza dedicata ai «passaggi» nello storico-politico. In Kant, senza «segni» della natura, la storia sarebbe perpetua distruzione, ma il fatto stesso di provare «delusione» per il perpetuarsi del dolore nelle serie storiche dei fenomeni produce una «protesta sentimentale», un'affezione intellettuale guidata dall'«Idea di progresso della libertà» che attesta come la ragione sia

di per sé in connessione ed espressione di questa stessa finalità della Natura. Tale «*sentimentale protestation*», che prende corpo nel genere speculativo, si scontra però con l'attestazione della storia come semplice disordine che emerge dal genere cognitivo, dove cioè le serie empiriche vengono registrate solo nel loro mero succedersi cronologico. C'è quindi un conflitto nella ragione del soggetto fra pretesa speculativa e constatazione fenomenica, un conflitto razional-ideale tra storia con un fine e storia come (intuizione del) «caos». Ecco un'altra «transazione» nel tribunale kantiano, un altro giudizio per la «*veiller critique*» e lo scenario in cui questa controversia prende corpo è l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. Da un lato la parte cognitiva ha sì le intuizioni dei fenomeni ma non può oltrepassarli mentre, di contro, la parte finalistica può avanzare solo delle prove analogiche per supportare la propria pretesa razionale, può frasare cioè solo in modo dialettico senza portare d'avanti al giudice «esempi o schemi» cognitivi.[32] In questo caso l'articolazione del giudizio kantiano, come ricostruito da Lyotard, segue la decisione di accogliere le rimostranze della parte finalistica perché la facoltà del giudizio accetta come legittima la nozione di «filo conduttore» della *Critica della facoltà di giudizio*. Nell'*Idea* il giudizio, come ricostruito da Lyotard, può appropriarsi del «filo conduttore» dato che secondo Kant tale nozione non snatura «la sussunzione delle intuizioni sotto concetti». Il materiale cognitivo preso in esame, le serie empiriche della storia, non vengono cioè mutate nella loro composizione specifica quando sono ordinate dalla tesi finalistica. In altre parole, nel giudicare questa «transazione», il giudice kantiano ritiene la frase cognitivo-fenomenica e la frase finalistico-speculativa fra loro «eterogenee» ma, nondimeno, esse sono «compatibili». E la giustificazione della legittimità di tale compatibilità risiede nel fatto che il medesimo avvenimento storico non viene modificato nella sua composizione fenomenica quando è preso come referente da entrambe le frasi. Ciò che cambia, e il dispositivo frasale è al lavoro qui, è solo il senso del referente considerato.[33] Nella frase cognitiva-fenomenica il senso della frase-avvenimento è «disperazione», per la speculativa esso è invece assunto come segno di «emancipazione».

È in questo giudizio del tribunale kantiano che dal segno di natura si ricava il «segno di storia», un altro «passaggio» che, nel Kant del *Conflitto delle Facoltà*, prende la «transazione» sul segno di natura avvenuta nell'*Idea* come proprio presupposto. Nella «transazione» messa in scena nel *Conflitto delle Facoltà* si tratta ora di decidere della presenza o meno del progresso umano nella storia e, conseguentemente, della sua direzione. La peculiarità di questo secondo «passaggio» dello storico-politico risiede nell'idealità totale di ogni sua componente: storia, progresso, umanità presente e umanità futura sono tutte delle idee kantiane, prive per definizione quindi di referenti presentabili o intuibili. In questa seconda «transazione», la risoluzione del giudizio avviene producendo davanti al giudice del criticismo una prova che non può appartenere alle serie fenomeniche della storia – tocchiamo qui l'apoteosi di quella progressione verso l'idealità che caratterizza per noi il passaggio dalla prima alla quarta *Notizia Kant*. In questo caso giudiziario dello storico-politico che deve giudicare nient'altro che la storia stessa, l'impervio articolarsi della facoltà kantiana del giudizio viene efficacemente riassunto da Lyotard in questo modo:

Per arrivare alla dimostrazione richiesta, occorrerà cambiare famiglia di frasi, cercando nel campo antropologico non un dato intuitivo (un *Gegebene*), che non può mai convalidare altro che la frase che lo descrive, ma ciò cui Kant dà il nome di *Begebeneit*, un avvenimento, un "fatto di concedersi" che sarebbe anche un fatto di liberarsi, un dare come di chi distribuisce le carte (il manoscritto di Cracovia, preparatorio dell'*Idea*, lo chiama *Ereignis*), avvenimento che si limiterebbe a indicare (*hinweisen*) e non a provare (*beweisen*) che l'umanità è capace di essere sia la causa (*Ursache*) sia l'agente (*Urheber*) del suo progresso. Più precisamente, spiega Kant, occorre

che questa *Begebenheit* che si concede nella storia umana indichi una causa tale che l'occorrenza del suo effetto resti non determinata (*unbestimmt*) nei confronti del tempo (*in Ansehung der Zeit*): la causalità libera non può essere subordinata alle serie diacroniche del mondo meccanico.[34]

In questa legittimazione storico-politica il giudizio basa se stesso su una produzione diretta e consapevole di un presupposto da porre possibilmente su più fronti temporali: il meglio dell'umanità si dà e prova se stesso attraverso la possibilità di ritrovarsi idealmente in ciò che non l'ha attestato nel passato, che può non esserci nel presente e può non aspettarlo nel futuro della propria storia. Ecco la funzione del «segno di storia», un fenomeno storico che prova il «filo conduttore» come operante nelle serie storico-antropologiche. Il «segno di storia» è un evento empirico che cioè ordina le serie fenomeniche della storia secondo il fine del progresso. La soluzione escogitata da Kant è di *trovare* questo «segno di storia» in uno dei sentimenti specifici del suo concetto di sublime, l'«entusiasmo» disinteressato degli spettatori stranieri per la Rivoluzione francese. Dalla prima all'ultima *Notizia Kant*, la pressione filosofica che la lettura lyotardiana riserva a Kant, la pressione progressiva che cioè il dispositivo frasale riversa alle varie «transazioni» kantiane tocca nell'entusiasmo (un sentimento sublime collettivo) il momento di massima forza. E questo in virtù delle componenti razional-sentimentali di ogni aspetto di questa specifica «transazione». Il «segno di storia» è una modalità sublime del sentimento perché non vi può essere un'intuizione empirica per un'ideale della ragione ma, nondimeno, l'immaginazione *spinge* per produrre l'intuizione corrispondente all'oggetto frasale del progresso umano. Il frutto di «questo rapporto contrariato» fra le facoltà è appunto un sentimento per ciò che non si può presentare: dall'assenza sul piano storico-antropologico si passa alla presenza di questa mancanza nella geografia delle facoltà soggettive. In questo cortocircuito trascendentale, l'umanità trova se stessa come proiezione di una mancanza. Molto è stato scritto sul modo in cui Lyotard rivaluta la tematica del sublime kantiano, specialmente in ambito estetico.[35] Il fatto è che ci stiamo muovendo nel campo storico-antropologico e il «*pontage*» dell'entusiasmo non viene legittimato in modo cognitivo o etico, ma solo come pressione affettiva ed estetica di chi non è direttamente coinvolto dagli eventi che lo producono: in Kant, come ben si sa, sono solo gli spettatori della scena internazionale che possono provare e mostrare autentico entusiasmo per la Rivoluzione francese, un sentimento positivo ma disinteressato nei confronti degli avvenimenti non programmati nella Francia di fine Settecento. La legittimazione della possibilità del progresso del genere umano viene giustificata da Kant con un'*affezione collettiva disinteressata*. E ciò perché il concetto kantiano di entusiasmo, nascendo nell'ambito delle riflessioni estetiche sul bello e sul sublime, segue le regole del giudizio di gusto.

È opportuno accennare, in modo veloce, alla struttura delle «transazioni» kantiane in sede estetica. Nel giudizio estetico non ci può basare che sul «*sensus communis*», il sentimento comune (*Gemeinsinn*) di una comunità di giudicanti che *vuole* accordarsi sul bello e, per questa ragione, la regolazione avviene su un'idea di comunità che è di per sé un'idea sublime, un genere di idea di cui l'immaginazione può presentare solo i suoi surrogati, giammai i suoi concetti o intuizioni.[36] La «transazione» sul «sentimento estetico» tra chi vorrebbe promuovere a un rango universale il bello sentito e chi invece nega tale universalità vede appunto la soluzione, come ben ricostruito in Kant anche da Lyotard, dell'istituzione del «*sensus communis*»: almeno il sentimento del bello tra queste due parti è comune e, chiosa Lyotard: «altrimenti non potrebbero neppure trovarsi d'accordo sul fatto che sono in disaccordo. Questo sentimento prova che c'è tra loro un legame di "comunicabilità"».[37] Tale minimale condivisibilità sentimentale diventa un «legame», tanto in Kant quanto in Lyotard, che cerca di raggiungere un «consenso» sul senso dell'idea stessa del

bello. Inoltre, l'ambito di questo giudicare è estetico perché non si passa neanche attraverso la mediazione di quel concetto della ragione che, in sede etica, Kant chiama idea di libertà.[38]

Tornando ora alla seconda «transazione» dello storico-politico nel *Dissidio*, quella cioè sul «segno di storia», la sublimità dell'entusiasmo è tutta qui, nella sua presa comunitaria diretta, nel non richiedere la mediazione razionale dei concetti e, tuttavia, nel suo avvenire a priori attraverso il gusto. In Lyotard questo significa una cosa in particolare:

> il sentimento sublime giudica senza regola. Ma, come il giudizio del bello, ha comunque un a priori che non è una regola già universalmente riconosciuta bensì una regola di attesa della sua universalità. È a questa universalità in istanza o in giacenza che fa appello il giudizio estetico.[39]

L'entusiasmo è posizionato «agli estremi del sublime» ed è come se, agli occhi di Lyotard, in quanto sentimento del sublime, esso fosse il punto omega di Kant nell'affrontare l'«eterogeneità», ovvero la materia di cui sono fatti i dissidi. Le «transazioni» e i vari dissidi nell'«arcipelago» trascendentale delle *Notizie Kant* raggiungono qui e ora il loro zenit perché è nella tematica dell'entusiasmo che Kant per Lyotard finalmente chiarisce il fine intrinseco verso cui mira la natura. Tale finalità sublime è percepibile in Kant soltanto attraverso l'aspetto maggiormente indipendente e sovrano che l'umanità secondo lui possiede, la cultura, oppure, detto in altri termini, il volgere la riflessione verso le idee della ragione, gli «incondizionati». L'entusiasmo come «segno di storia», se originato da un fenomeno non causale nel presente, nella fattispecie la Rivoluzione francese, presuppone di per sé il progresso di un cultura già ampiamente sviluppata nel passato per essere percepito nell'attualità e, conseguentemente in Kant, l'evento empirico che origina l'entusiasmo spinge per un allargamento via via sempre più cosmopolitico di se stesso, in quanto esso è ormai fonte riconosciuta di progresso.[40]

Si è in grado ora di intravedere l'obiettivo filosofico finale di Lyotard nei confronti di Kant, la meta conclusiva verso cui tende il suo mostrare come ogni volta i vari dissidi delle differenti ingegnerie speculative delle tre *Critiche* siano sempre pontati e quindi in qualche modo obliati da Kant. Essendo il concetto di dissidio lyotardiano incentrato sulla difesa di un sentimento che non fa che attendere tragicamente di essere frasato nel proprio idioma – di un sentimento che dovrebbe esprimersi al di fuori dei regimi imposti al fine di trasmettere tutta la profondità del torto subito – si capisce bene la preferenza di Lyotard per le analisi kantiane del sublime. L'ultima *Notizia Kant*, la quarta, ricapitola pazientemente tutto il lavorio compiuto da Lyotard nelle altre tre *Notizie*, una paziente analitica tutta diretta a far emergere il sentimento del sublime kantiano come la figura filosofico-antropologica terminale dell'intera umanità occidentale. Solo che nel *Dissidio*, dall'entusiasmo kantiano si passa al suo contrario speculare, la «tristezza» (*chagrin*) novecentesca provata da chi assiste al crollo materiale di quei «segni di storia» che avrebbero dovuto attestare il progresso della *grand récits* moderne. Questi veri e propri segni negativi di storia sono per Lyotard: "«Auschwitz"», il nome metonimico per lo sterminio nazista degli ebrei europei; le varie repressioni sovietiche nell'Europa dell'Est, e anche quelle avvenute nel 1968 da parte delle democrazie liberali nei confronti dei moti studenteschi; ulteriori segni negativi di storia sono, infine, le grandi crisi economiche, da quella del 1919 a quella del 1974-1979. E conclude Lyotard: «i passaggi promessi dalle grandi sintesi dottrinali danno su sanguinose *impasses*».[41]

È opportuno ora, dopo aver analizzato nel dettaglio la lettura lyotardiana di Kant presente nel *Dissidio*, passare all'interpretazione lyotardiana di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Nell'unica *Notizia Hegel* il dispositivo frasale si concentra sui modi in cui il genere speculativo ingloba sia l'agonistica sia il dissidio come propri momenti e si concentra, quindi, sulle modalità in cui lo speculativo egemonizza e riduce la contesa argomentativa asimmetrica come forme di una più

generale autoprocessualità del medesimo. Ho deciso di riservare alla discussione lyotardiana di Hegel la posizione finale in questo mio scritto perché, come è facile intuire, il principale bersaglio filosofico di tutto il libro è sia la dialettica hegeliana che la sua sottilissima capacità di trasformare tutti i presupposti del filosofare in posizioni del *Geist* – ovvero, il pre-giudicare di Hegel.[42] Ma anche la rivalutazione lyotardiana del cattivo infinito di Kant, della eterogeneità delle facoltà kantiane come anche la riproposizione del sentimento del sublime (intesto come spinta comunitaria), puntano tutte chiaramente contro Hegel. Lyotard fa cioè giocare un Kant elevato al massimo grado dell'inconciliabilità contro l'Hegel campione della permutazione continua della Sostanza in Soggettività. È stato già sottolineato come Lyotard sia il più kantiano fra i poststrutturalisti francesi della seconda metà del Novecento;[43] nondimeno, c'è più di un'occasione in cui Lyotard dimostra un'ambigua affiliazione hegeliana – e Althusser ha spiegato piuttosto chiaramente il rapporto di reciprocità che deve esserci fra i nemici in filosofia.[44]

Il genere della dialettica speculativa hegeliana non può che usare frasi e quindi presenta una determinata politica delle loro concatenazioni. Il meccanismo hegeliano viene riattivato nel dispostivo frasale di Lyotard per mostrare sia la produzione della sua legittimazione frasale che la relativa «permutazione» delle quattro istanze. Come sappiamo, ciò che muove Hegel nell'erigere l'edificio della propria dialettica speculativa è, fondamentalmente, l'esigenza di superare l'arbitrarietà delle determinazioni contenutistiche dell'intelletto. Nel *Dissidio* la domanda che in Hegel viene fatta valere dall'inizio è: «come evitare che la relazione (sintesi) fra il predicato e il soggetto di un giudizio sia arbitraria?».[45] È per risolvere quest'esigenza nasce una nuova soggettività in filosofia che deve unire il soggetto della frase e quello delle mutevoli determinazioni dell'oggetto in modo incondizionato. Nello svolgersi della logica speculative, per Lyotard, è sempre il «*Selbst*» del *Geist* hegeliano che nella frase di partenza viene preso come referente mentre, nella frasi successive, esso ne diventa senso, destinatore e destinatario. Il contenuto immediato di conoscenza (*Selbst* come referente) diventa autoconoscenza mediata del proprio nome nel sopprimersi di quelle differenze oppositive e intellettuali con cui esso si scontra, e questo avviene attraverso l'unificazione razionale e reciproca delle stesse differenze oppositive (*Selbst* come senso). In queste trasformazioni che devono superare l'immobilità dell'intelletto, i referenti delle frasi intellettuali diventano i sensi delle frasi della ragione, i suoi concetti. Il *Selbst* diventa quindi, sempre e comunque, il destinatario finale, il «per noi» di chi è già da sempre nello speculativo. Nei vari «cambiamenti di "soggetto"», il dispositivo frasale rivela che i passaggi dall'immediatezza alla mediazione sono delle continue creazioni di «un metalinguaggio su un linguaggio-oggetto» e, per Lyotard, nello svolgersi di questa autoprocessualità, l'energia della dialettica speculativa si trova tutta nella «*Doppelsinnigkeit*», nella «*Zwifelhaftigkeit*» e nei sensi opposti delle parole, frasi e concetti impiegati da Hegel.[46] Soltanto nella fase finale e assoluta del *Geist* l'equivocità dei termini, dei concetti e delle proposizioni impiegate verrà eliminata. Il genere speculativo però, alla fine, non produrrà un metalinguaggio diverso dalle lingue-oggetto via via inverate, sarà soltanto la somma e la storia di queste permutazioni mediate ogni volta dall'avvento delle somme precedenti – il farsi esplicito dell'implicito nella terminologia dell'inferenzialista hegeliano Robert Brandom. Comunque, quando Lyotard riflette nei propri termini sul modo in cui Hegel realizza le proprie permutazioni istanziali, la sua critica non può che rilevare l'innegabile potenza del *dispositivo speculativo* di Hegel:

il *Selbst* si toglie, si leva da un'istanza verso l'altra, dal senso in sé (referente) verso il senso per sé (destinatario) ma si mantiene e si eleva perché si riflette nello *speculum* dell'universo di frase. Questo discorso speculativo pretende di non far altro che liberare il movimento infinito di

alterazione del *Selbst* che è in potenza nell'universo della più piccola frase in conseguenza della sua disposizione in più istanze. Esso lascia percorrere al *Selbst* le relazioni situazionali che uniscono le istanze nell'universo di frase.[47]

Questa frasatura dei meccanismi dialettico-speculativi è il momento in cui nel *Dissidio* il dispositivo frasale espande e maggiormente apre se stesso. È come se Lyotard stesse malvolentieri attestando quanto Hegel si sia spinto, seppur illegittimamente ai suoi occhi, in un genere di frasatura che continuamente «ponta» l'eterogeneità. Ciò che però Lyotard non può mancare di riconoscere è come l'eterogeneità in Hegel venga «pontata» innestando non materiale esterno a essa ma, al contrario, permettendo la proliferazione dell'operazione di «pontaggio» soltanto attraverso una permanente autoesplicazione frasale.

Ad ogni buon conto, sono tre per Lyotard le regole «non derivate» e quindi imposte che fondamentalmente governano la formazione e il concatenamento delle frasi nel genere speculativo e che egli, nella *Notizia Hegel*, ricava analizzando primariamente *La scienza della logica*. La prima è «la regola di equivocità», la seconda è la regola di «derivazione immanente o regola paradossale», mentre l'ultima è quella «di espressione o risultato». Questi tre presupposti traducono in ambito frasale i più generali momenti dialettici dell'inizio immediato e astratto, quello della negazione-contraddizione lacerante e, infine, quello della sintesi razionale dei risultati contraddittori dell'intelletto. La prima regola di «equivocità» attesta che nella determinazione iniziale, il contenuto di ciò che viene immediatamente affermato è vuoto e contiene i propri opposti, ad esempio dire essere è dire nulla. La frase, grazie alla regola di equivocità, «co-presenta» più universi e istanze. Azionando quindi la seconda «regola di derivazione immanente», a questo punto si può concatenare su questo stallo della coincidenza vuota mostrando come la prima frase e la sua negazione determinata si dissolvano reciprocamente l'una nell'altra – in modo però non ancora esplicito. In questo passaggio specifico del concatenamento speculativo, la «derivazione immanente» permette di legare un'identità al suo opposto e di manifestare la contraddizione come l'altra faccia della posizione identitaria iniziale. La «regola di derivazione immanente» risulta essere per Lyotard «lo sviluppo dell'equivocità in forma di implicazione immanente».[48] Il genere speculativo con una terza frase – la sintesi razionale degli opposti – esprime in seguito il passaggio, in modo esplicito, del reciproco fronteggiarsi, scontrarsi e, quindi, negarsi degli opposti. Tale concatenazione, questo reciproco attacco annichilente, segue il terzo presupposto del genere dialettico-speculativo, la «regola del risultato». In questa terza frase che dispiega le prime due, il passaggio raddoppiante di negazione da un termine all'altro nel reciproco richiedersi diventa completamente manifesto, viene cioè esplicitato e quindi affermato nel momento stesso in cui accade: il divenire del passaggio risulta tematizzato in modo definitivo come forma del tempo che somma in serie il negarsi degli opposti. E, come è facile presagire, la serie di queste frasi trova il proprio senso finale proprio nella terza ed ultima frase – ecco la frasatura lyotardiana della processualità razionale hegeliana. Dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Scienza della logica*, il *noi speculativo*, meglio, il *für uns* come posizione conclusiva del calvario dell'esperienza storica della coscienza – il suo *Bildungsroman* fenomenologico –, cede il passo al farsi e al disfarsi di un pensiero che si pensa nella progressiva eliminazione di ogni sua forma ancora parziale, di ogni suo presupposto accidentale. E che queste forme siano i suoi nomi, pronomi o la loro relativa memoria lessicografica, nulla blocca l'autoesplicazione frasale del *Geist*.

Vi è però un presupposto ben più forte delle tre regole appena viste, che nel *Dissidio* determina il principio di quella macchina hegeliana «onnivora» dalla quale è impossibile uscire una volta entrati – Lyotard ripete spesso che «*on ne sort pas du speculative*», neanche con la dialettica

negativa di Adorno che ne attesterebbe ancora il funzionamento. Più precisamente, l'entrata nella dialettica speculativa avviene quando si presuppone un «*Selbst* polimorfo» al posto del soggetto. Il polimorfismo sarebbe solo il miglior modo filosofico per rendere conto di quella sostanza unica che abbiamo già discusso nelle pagine precedenti di questo saggio, quel magma di «essere e non essere», l'appercezione di sostanza che non si può provare filosoficamente ma solo presupporre in modo oscuro. Questa appercezione di sostanza, ed è stato già sottolineato qui, è il vero grande presupposto a cavallo fra ontologia ed epistemologia alla base di tutto *Le différend*. Ciò che va ricordata ora è la mossa di Lyotard: quando egli assimila la produzione del presupposto-imposto hegeliano del «*Selbst* polimorfo» a questa materia primordiale inverificabile, l'autore del *Dissidio* ripropone tutti i meccanismi di designazione attiva della sostanza primitiva già evidenziati nella *Notizia Antistene* e poi nella *Notizia Aristotele*.[49] In altri termini, questa materia primordiale sarebbe quel referente impossibile posto nel cuore della prima frase sussurrata da destinatore sconosciuto della prima *Notizia Kant*, quella che cioè frasa la *Critica della ragion pura*. Ora, nella *Notizia Hegel*, Lyotard giudica in tal modo la tattica hegeliana di assimilare il presupposto infino di un «*Selbst* polimorfo» a una materia primordiale di origine assolutamente sconosciuta: «l'esame filosofico non rivela mai un simile soggetto-sostanza. Rivela delle frasi, degli universi di frase e delle occorrenze, rispettivamente delle presentazioni, dei presentati e degli avvenimenti».[50] Il pre-giudicare hegeliano aggira qualsiasi obiezione perché può generarle tutte e, quindi, confutarle tutte –Colletti echeggia Lyotard: «Hegel include tutto; il principio della totalità dialettica non esclude nulla».[51] Una volta ammesso questo *Selbst* iniziale ma oscuro, lo si intende successivamente come riflessione, rifrazione e quindi proiezione infinita di una materia sì impresentabile ma che, ogni volta in modo diverso, essa viene riempita con qualunque possibile posizione e, alla fine, qualunque concatenamento dialettico diviene possibile. La legittimazione e la relativa delegittimazione di ogni contenuto, passaggio e concatenamento diventa solo una questione di proiezioni più o meno spirituali. L'obiezione di Lyotard a questa politica filosofica del presupposto infinito di Hegel – il *Selbst* che può presuppone qualunque posizione – investe la radice primaria e il compito stesso del filosofare e, a ben vedere, non potrebbe essere diversamente visto che Lyotard in Hegel sta affrontando il proprio *Doppelgänger* luciferino.[52] Abbiamo già visto come nel *Dissidio* la filosofia sia il questionare continuo dei propri presupposti; ora, scontrandosi con Hegel, il più grande maestro della critica dei presupposti filosofici, quello che praticamente Lyotard cerca di fare è di erigergli contro la barriera del proprio dispositivo frasale distinguendo, a tal fine, fra generazione delle regole, cronismo del pre-giudicare e serializzazione delle frasi:

> Non si può evidentemente obiettare alla presupposizione del *Selbst* che "in realtà non è così". Si può obiettare che è una regola di un genere di discorso, il genere metafisico che cerca di generare le proprie regole, ma che precisamente questa regola non può generarsi a partire dal discorso. Che il generamento della regola sia ciò che è in gioco nel discorso (oppure: che "frasi" per insegnare come si possa "frasare" ciò che si "frasa"), è questa la regola nel genere filosofico. Si "comincia" sempre a "frasare" senza sapere se ciò che si "frasa" è legittimo. Giacché, fino a quando la regola è posta in gioco nel discorso, essa non è la regola, e il discorso si concatena come può, per tentativi. Quando poi essa è "identificata" come la regola del genere nel quale ci si cimentava, la posta in gioco in questo genere cessa di essere questa regola e il genere di essere il tentativo o la critica. È così che la regola "speculativa", quella del *Resultat*, la terza, resta necessariamente presupposta.[53]

La «regola del risultato», avvenendo come terza frase, prescrive di frasare sia le due precedenti che se stessa per arrivare alla sintesi speculativa esplicita. Ma questa regola-frase, azionando le frasi dall'interno, in quanto frase regolatrice delle successive, andrebbe «logicamente» posta

prima di tutte le altre. Se però la si ponesse prima delle altre, in quanto frase-regola prodotta e trovata dalle precedenti, sarebbe alquanto palese l'aporia del suo riferirsi a frasi non ancora avvenute, inventate e quindi impensate. Come è noto, in Hegel e nel suo genere dialettico-speculativo, l'immediatezza della posizione iniziale, il suo essere il cominciamento dell'odissea del *Geist*, viene «generata» dalla mediazione perfetta di se stessa con l'altro da sé che però avviene soltanto nella posizione finale. Quindi, la vera legittimità dell'immediato è tale solo alla fine del processo conoscitivo-esperienziale; in Hegel la legittimazione filosofica diviene reale sempre e solo nel für uns. Per Lyotard il concatenamento hegeliano segue questa regola invisibile e tale politica della legittimazione speculativa risolve sempre in questo modo tutti i dissidi, le asimmetrie e le «transazioni» dialettiche prodotte – non c›è delegittimazione che tenga. Il dispositivo frasale del *Dissidio* lavora al massimo dei suoi giri quando deve azionarsi sulle articolazioni speculative hegeliane, sulle cinetiche ed energetiche dei flussi frasali che il dispositivo speculativo a sua volta aziona. L'accusa qui è chiara: la filosofia, da essere ricerca e critica incessante dei presupposti imposti, viene sin dall'inizio crepata e rimodellata per fingere di cercare e trovare ciò che ha da sempre prodotto e imposto a ogni suo passaggio, frase e transazione – ovvero, la certezza dell'incessante ritorno su di sé del «soggetto polimorfo*»:*

> La prima frase è stata concatenata con la seguente e le altre conformemente a questa regola. Ma quest'ultima è allora soltanto presupposta, e non è generata. Se non la si applica sin dall'inizio, non è necessario che la si trovi alla fine, e, se non è alla fine, non sarà stata generata, non era quindi la regola che si cercava.[54]

La preferenza lyotardiana del far giocare Kant contro Hegel permea in modo profondo il capitolo del *Dissidio* intitolato *Il risultato*, capitolo che contiene la *Notizia Hegel* e che si concentra sul modo in cui il «nome "Auschwitz"» sia l'indialettizzabile, il non superabile, quella posizione impossibile da inverare che secondo Lyotrard bloccherebbe e spaccherebbe il meccanismo dialettico-speculativo nel suo insieme. Di nuovo, è facile intuire come nel libro si stia giocando una partita doppia: da un lato contro Hegel e, al contempo, in linea ma anche contro Adorno. La verità è che Lyotard sta cercando di combattere un unico nemico, la trasformazione e permutazione della morte del finito nell'infinito (del dialettico-speculativo); un unico intollerabile limite, la morte in se stessa del finito, intesa però qui come momento filosofico dell'intrascendibile e che ho emblematizzato nel titolo di questo saggio usando una prosopopea lyotardiana, la «testa di Medusa dentro». La tesi di Lyotard è che «"Auschwitz"» sia tritolo filosofico per la dialettica hegeliana, poiché la morte e il negativo che il nome metonimico Auschwitz comporta sono «qualcosa di peggiore della morte».[55] Seguendo lo schema processuale del genere dialettico-speculativo, il referente della frase-Auschwitz dovrebbe diventare, attraverso le «permutazioni» del *Selbst*, il destinatore e destinatario di quella successiva, dovrebbe cioè per Lyotard «nominarsi». Ma è proprio la possibilità di dialettizzare la morte, rendendola quindi «"bella morte", quella magica» come la chiama Lyotard, ciò di cui sia il nome che l'esperienza-Auschwitz ne dichiarano l'impossibilità, ciò di cui ne dichiarano «la morte».[56] Nel dispositivo frasale, l'indialettizzazione della morte procurata nei campi di sterminio nazisti, l'impossibilità di rilevare anche il lato peggiore del negativo avviene perché ciò che dovrebbe *risultare* nella frase che prende la frase-Auschwitz come referente, non riesce a produrre un «noi», a ricavare un *Selbst* dall'esperienza dei campi di sterminio. I silenzi dei sopravvissuti alla Shoah assumono qui tutto il loro carattere filosofico e Lyotard li interpreta proprio in questo senso, sommandolo anche a quello con cui i sopravvissuti delegittimano i negazionisti come loro interlocutori ragionevoli.[57]

Nel capitolo chiamato *Il risultato*, il problema della formazione di una comunità dei sopravvissuti e il loro silenzio delegittimante non sono il vero motivo filosofico dell'arresto del mec-

canismo dialettico-speculativo. La frase «"dopo Auschwitz"» gira a vuoto in Lyotard poiché essa non produce, nel momento stesso in cui essa avviene, «nessun *Selbst* in grado di nominarsi nominando "Auschwitz"».[58] L'assenza della costituzione di un noi che dovrebbe rilevare i campi di sterminio risiede nel rapporto totalmente asimmetrico e impossibile tra chi enuncia la prescrizione di morire, i nazisti, e chi è chiamato ad attuare questo obbligo, gli ebrei fatti prigionieri. Questo passaggio dell'economia frasale lyotardiana è assolutamente fondamentale ed è pertanto opportuno inserire qui una breve spiegazione sulla produzione legittimante del soggetti delle frasi normative. O, detto in altri termini, la produzione di ciò che può essere inteso come un noi fra l'obbligante e l'obbligato. In generale e nei casi tradizionali, quelli cioè accettati come legittimi in materia di rappresentanza politica, il passaggio sull'abisso dell'incommensurabilità fra obbligante e obbligato (il loro dissidio), viene pontato grazie alle frasi normative che autorizzano e legittimano l'obbligo emesso dal «destinatore della normativa» nei confronti del «destinatario della prescrittiva». Le normative sono le frasi di convalida in ambito di politica deliberativa e Lyotard le esemplifica in questo modo: «È una norma per y che "è obbligatorio per x compiere l'azione α"»; oppure: «Noi promulghiamo come norma che è un obbligo per noi compiere l›azione α».[59] Nelle democrazie rappresentative questo passaggio sull'eterogeneo viene reso possibile grazie al pronome "noi" che non solo collega destinatore e destinatario ma rende virtualmente universale e inclusiva la stessa prescrizione: il "noi" del legislatore è lo stesso "noi" di quello dei cittadini o del popolo. La frase normativa che convalida l'obbligo enunciato nella prescrittiva riposa sulla «commutabilité» (il «noi omogeneo») fra obbligante e obbligato. Il «pontaggio» della normativa, letto attraverso il dispositivo frasale, lavora per neutralizzare due problemi, due «eterogeneità» in Lyotard. Il primo problema è quello del pronome noi che da una frase all'altra, dalla normativa alla prescrittiva, cambia posizione nell'universo di frase quando, da destinatore della prima, esso diventa destinatario della seconda. Il noi, o il nome proprio che può variamente prendere, in pratica somma degli io che normano a dei tu che subiscono ed è per questo motivo che un obbligo, per essere efficace, per diventare norma, necessita di almeno due frasi: è necessaria una normativa per legittimare una prescrittiva. E questo è il «pontaggio» della prima «eterogeneità». Il secondo problema riguarda il modo di irrigidire la risposta dell'obbligato in un'unica e possibile forma, cioè di pre-giudicare il concatenamento che deve seguire alla prescrittiva. Ed è questo specifico pre-giudicare quello che trasforma la ricezione libera di una prescrittiva in un ordine indiscutibile. In entrambi i casi, nel primo «pontaggio» come nel secondo, la libertà di delegittimare sia l'universalità del destinatore della normativa che l'unicità della risposta all'obbligo prescritto al destinatario vengono oscurati e obliati dal loro condividere il medesimo pronome identificativo. Come per esempio nel caso del «Noi italiani»:

Ma non è legittimo – è anzi illusorio, nel senso kantiano di una illusione trascendentale – presupporre da una parte un soggetto-sostanza, che sarebbe anche un "soggetto dell'enunciazione", quando nella prescrittiva non è il destinatore, e dall'altra la permanenza di un sé, quando da una frase all'altra tale "soggetto" salta da una situazione d'istanza all'altra. Il suo nome proprio permette di situarlo in un mondo di nomi, ma non in un concatenamento di frasi a regime eterogeneo, i cui universi, come le tensioni che si esercitano su di essi, sono incommensurabili. Il noi sarebbe il veicolo di questa illusione trascendentale, a metà strada tra il designatore rigido (costante) che è il nome e il designatore "attuale" che è il pronome singolare. Non è sorprendente che, nell'"attualità" dell'obbligo, il noi che si suppone unire l'obbligato e il legislatore sia minacciato di fissione.[60]

Anche in questo caso è fondamentale la funzione commutativa del nome proprio, un nome proprio collettivo in questo caso, il «Noi italiani». Nella fattispecie dell'obbligo estremo contenuto in un ordine di morire, ciò che permette di trasformare la morte, da fine inaggirabile del finito, in «bella morte o «morte magica» è, da una parte, la fusione del nome proprio in quello collettivo e, in seguito, la sua reiterazione ogniqualvolta questo nome collettivo venga evocato. Si accetta l'ordine di morire o si accetta come legittima tale opzione (dalla famiglia, alla patria, esercito o fede) perché in tal modo, morendo, il destinatario dell'ordine di morire sopravvive per sempre dato che entra a far parte dell'autorità destinatrice per cui si è sacrificato. La decisione individuale di compiere un sacrificio esiziale si accontenta di scomparire nella certezza della propria iterabilità comunitaria – l'io del presente che accetta di scomparire per sempre nel noi del futuro. Tutto questo tradotto nelle dinamiche del dispositivo frasale significa che il nome proprio del sacrificante si installa e si fonde nel nome proprio collettivo per cui esso muore: «egli sfugge alla morte con l'unico mezzo conosciuto, la perpetuazione del nome proprio. […] Tale è la "bella morte" ateniese, lo scambio del finito con l'infinito, dell'*eschaton* contro il *telos*, il *Muori per non morire».*[61] Concludendo, il meccanismo dialettico-speculativo può quindi azionarsi perché se anche l'io della seconda frase scompare, esso rinasce *toujours déjà* per via della sua fusione nel "noi" specifico della terza frase, la frase che prende la precendente come referente.

Tornando alla lotta fra dispositivo frasale e dispositivo speculativo, secondo Lyotard la dialettica hegeliana ad Auschwitz si incepperebbe perché questa commutazione o «enchaînement légitimant» del sacrificante nel noi dell'obbligante non può avvenire: «fra l'SS e l'ebreo non c'è neppure dissidio».[62] È su questa breve tesi che Lyotard fonda tutta la struttura antihegeliana del *Dissidio*. Il *Selbst* «polimorfo» nei campi di sterminio non produce nessun risultato dialettico perché lì ciò che viene a mancare, nell'esperienza del negativo, è proprio quel "noi" che dovrebbe rilevare tale esperienza – Lyotard parla di «disautorizzazione» e «dispersione» come conseguenze della «para-esperienza» Auschwitz. Cerchiamo di capire meglio. La fusione in un "noi" specifico, anche in caso di morte, si produce in chi decede poiché questi viene investito da una frase di obbligo, ne è il destinatario, e quindi tale posizione di ricezione lascia sempre aperta la possibilità di una commutazione fra legislatore e obbligato. E, in questo senso, c'è sempre la possibilità che l'obbligo possa investire anche il legislatore perché egli non si pone al di fuori della norma che promulga. Il punto focale in Lyotard è che non c'è spazio neanche per il dissidio nei campi di sterminio perché nei *lager* «ciò che ordina la morte è esentato dall'obbligo, e ciò che la subisce è esentato dalla legittimazione».[63] Lo abbiamo già visto nella «belle mort», l'obbligo di morire sacrificandosi pone il destinatario che muore come destinatore delle frasi future grazie alla fusione nel nome collettivo dell'obbligante. È con questa fusione che il destinatario morto torna a essere il primo destinatore vivo negli obblighi successive. Sì, è vero, d'ora in avanti il sacrificato sarà destinatore solo in modalità indiretta ma ciò non toglie che la «concatenazione legittimante» sarà da qui in poi sempre possibile. La «concatenazione legittimante», l'«enchaînement légitimant» è al cuore dell'incantesimo presupposto dalla «mort magique». All'opposto, nel nome del legislatore SS non vi è nessuno spazio simmetrico o anche asimmetrico per l'ebreo deportato, non vi è nessun elemento comune fra loro, che sia questo arcipelago, idioma, genere o tribunale. Auschwitz nel *Dissidio* è solo il nome proprio per questo campo devastante in cui due frasi accadono senza spartire nulla l'una dell'altra. Il nome proprio collettivo del nazismo ha eliminato *ab initio* qualunque possibile commutazione a partire da se stesso perché, nel suo «"terrore" senza tribunale», ha pre-giudicato tutti gli altri nomi possibili come impuri, li ha già da sempre esclusi

da ciò che rende la purezza ariana l'estrinsecazione storica di un privilegio innegoziabile. La mancanza perfino di dissidio fra nazisti ed ebrei avviene perché «la délégitimation est complète»:

> Ora, il deportato non può dare una vita che non ha il diritto di avere. Il sacrificio non è fatto per lui, come l'accesso a un nome collettivo immortale. La sua morte è legittima perché la sua vita è illegittima. Occorre uccidere il nome individuale (ecco la ragione del numero di matricola), insieme al nome collettivo (ebreo), in modo che non rimanga alcun portatore di questo nome capace di riprendere su di sé e eternare la morte del deportato. Occorre quindi uccidere questa morte, ed è questo che è peggiore della morte. Perché se la morte può essere annientata, è perché non c'è niente da far morire. Neanche il nome di ebreo.[64]

La Shoah, questo avvenimento storico mostruoso, in Lyotard epitoma sia «l'esplosione» della legittimazione della prescrittiva che, parimenti, la «finzione» di ogni «concatenamento legittimante» nel normare una prescrizione. Ciò che per Lyotard esplode nei campi di sterminio è il "noi" del soggetto dialettico-speculativo dell'umanità occidentale.[65] La Shoah non produce alcun risultato razional-speculativo ma soltanto un «sentimento» che nasce dalla giustapposizione di due frasi che, in verità, sono due silenzi visto che la frase-SS non riconosce neanche ciò che stermina e, simmetricamente, la frase-deportato muore non sacrificandosi a nulla. Ecco di nuovo il dispiegarsi del cuore antihegeliano del *Dissidio*: «fra l'SS e l'ebreo non c'è neppure dissidio, perché non c'è idioma comune (quello di un tribunale) in cui un danno potrebbe almeno venir formulato, magari anche al posto di un torto».[66] È chiaro quindi come la cifra portante della critica lyotardiana a Hegel risieda tutta nella sua incontrollabile abilità di fare e disfare incessantemente le soglie e i confini delle istanze, nella sua libertà illegittima di spostare a proprio piacimento i margini e i valichi presenti nei generi di discorso. Nel fatto che il genere dialettico-speculativo sia capace di generare dentro di sé, già da sempre, i presupposti filosofici per rilevare, pontare e superare con distacco razionale anche e soprattutto quella devastante mancanza di dissidio tra la frase-SS e la frase-deportato. L'obiezione avanzata contro Hegel nel *Dissidio*, anche se non formulata espressamente da Lyotard, è di aver messo appunto un dispositivo frasale capace di ricavare risultati razional-speculativi anche da avvenimenti storici nei quali la delegittimazione di chi subisce un torto è pressoché totale. Proprio ciò che Lyotard più rispetta in Kant – l'attenzione per l'eterogeneità delle facoltà e dei regimi di frase – è quello che maggiormente non sopporta in Hegel, la libertà di valicare qualunque abisso e incommensurabilità attraverso il *pontage* dialettico-speculativo, la libertà di valicare anche l'*Abgrund* più inimmaginabile e mostruoso.[67] Quello che però preme sottolineare qui è il fatto che, se per Lyotard Hegel è riuscito a sconfiggere solo illusoriamente la morte con la sua «sofistica razionale», la conseguenza filosofica da trarne non è necessariamente l'installazione, all'interno della agonistica frasale, della paralisi prodotta da un finito di per sé indialettizzabile. Installazione o incorporazione di una sorta di «testa di Medusa» che paralizzerebbe ogni articolazione politica ed *«enchaînement légitimant»* degni di questo nome.[68] E questo perché lo scioglimento di un'illusione trascendentale che permette di superare surrettiziamente una *impasse* non comporta necessariamente la riproposizione di questa come limite invalicabile. La «testa di Medusa dentro» è la morte intesa come morte del finito nel presente vivente che, tradotta in ambito ontologico, cioè in discorso dell'essere e della sostanza prima, spezza la continuità di quella «rappresentazione permanente» il cui contenuto salvifico abbiamo già visto operare in Kant. E, inoltre, va comunque registrato come l'incorporazione della morte indialettizzabile spacchi *in toto* lo stesso dispositivo frasale del *Dissidio*, nel senso che l'asimmetria assoluta fra SS ed ebreo, la delegittimazione totale che Auschwitz presuppone in Lyotard, l'impossibilità quindi di qualsiasi permutazione istanziale per ricavare un "noi" speculativo, è come se tutto quello che nel *Dissidio* viene messo in campo contro Hegel assumesse, a ben

guardare, un valore distruttivo anche e soprattutto per i concetti base del libro: se non c'è nessuna lite, torto o neanche un dissidio fra SS e l'ebreo, se nulla più fuziona quando l'indialettizzabile entra in scena, allora gira a vuoto anche lo stesso dispositivo frasale. Un dispositivo costruito proprio per difendere il sentimento di un torto che, per farsi riconoscere come reale da chi l'ha perpetrato, deve accettare di esser ridotto a mera lite e, quindi, acconsentire alla delegittimazione proprio di ciò su cui il torto subito verte.

La questione dell'indialettizzabile ruota qui sulla vertigine filosofica che riguarda la possibilità del senso della morte dell'individuale, del finito.[69] Intesa in questo senso, la «testa di Medusa dentro» ricorre ossessivamente in tutto *Le différend* dato che Lyotard dissemina compulsivamente nel proprio libro la possibilità della sparizione della sostanza attraverso le insistenti domande sull'«*Accade?*» (*Arrive-t-il*?) e sul «*C'è*» (*Il y a*).[70] La tesi che Lyotard sembra seguire in tutto il libro è che l'esperienza del soggetto sia un infinito *pontage* tra questi buchi e abissi ontologici che vengono ogni volta riempiti e pontati, da un parte, attraverso le permanenze rigide dei nomi del soggetto e, in modo analogo, dal pre-giudicare inteso come salvaguardia della continuità rappresentazionale. In questo senso, assunto il dissidio fra destinatore della «frase-materia» e quello della «frase-forma» come evidenziato della prima *Notizia Kant*, per Lyotard risulta impossibile non pre-giudicare in qualche modo la risposta all'«*Accade?*», dal momento che è impossibile non «presentare» in qualche modo «la presentazione» – la *Darstellung* per lui è sempre una *Vorstellung*. Quello nel *Dissidio* di Lyotard è un costruttivismo che si rivolta continuamente e permanentemente contro se stesso, contro il proprio inevitabile pontaggio frasale perché la filosofia lyotardiana è conscia di cosa comporti politicamente l'atto stesso del pontare sulla «frase-materia»: la presentazione è sempre negazione e repressione che l'attualità comporta nei confronti dei possibili esclusi e rimossi. Il concetto di *différend* è la rivolta di questi esclusi verso il realismo giuridico-filosofico che un determinato possibile, divenuto intanto l'unico attuale, erige continuamente per screditare, deligittimare e quindi obliare l'emergenza e il ritorno dei possibili rimossi. Queste possibilità rimosse non hanno altri strumenti che il sentimento del dissidio e il silenzio del rifiuto – ecco la politica della delegittimazione lyotardiana nel *Dissidio*. L'agonismo frasale lyotardiano è un costruttivismo che non avanza mai neanche di un millimetro tutto preso, com'è in effetti, dal dissidio fra l'attualità e la possibilità, quel dissidio primordiale che è la sede originaria delle infinite politiche lyotardiane di delegittimazione. E questo dissidio fra l'attualità e la possibilità, il quale ritorna sempre in ogni specifico pre-giudicare storico che giudica le scelte dei nomi, è anche l'origine primigenia della «politica della resistenza» che sostanzia l'atomismo agonistico di Lyotard. Una «politica della resistenza», sempre attuata dalle minoranze che subiscono torti, è in fondo l'unica specie di politica che Lyotard sembra approvare. Questo almeno nel *Dissidio*, dato che negli anni successivi egli dichiarerà il venir meno anche della fiducia nella politica intesa come resistenza delegittimante.[71]

Lo scarto che dal moderno al postmoderno *Il dissidio* mette in scena è quello di provare a concepire una socializzazione *già* da sempre socializzata ma che diventa conscia di tale autoproduzione: se c'è sempre una frase *ab initio*, questo significa che nel postmoderno l'orizzonte naturale di sfondo è quello dell'autoproduzione del moderno, e non più quello che nella modernità viene assunto come stato iniziale naturale. Il passaggio al postmoderno, ma abbiamo visto come questo termine venga rifiutato da Lyotard nel *Dissidio*, meglio, la torsione contemporanea attesta invece come non si possa più assumere un inizio e origine neutrale per i processi sociali, dato che questo cosiddetto stadio naturale è già da sempre sociale e quindi politico, è già da sempre frasato. L'ipotesi di Lyotard, che condividiamo, lascia però poi tale spazio

iniziale alquanto vuoto nel *Dissidio*. E questo perché per lui riempirlo in un modo specifico significherebbe da un lato commettere un torto a tutte le altre ipotesi originarie scartate e, come se ciò non bastasse, il riempimento comporterebbe l'accettazione di una prima frase – per questo la politica per lui è sostanzialmente funzionalità dei processi di delegittimazione.[72] D'altro canto, presentare nel luogo dell'origine le uniche figure che per Lyotard sarebbero degne di svolgere questo ruolo, Freud a Marx, avrebbe come diretta contropartita la positivizzazione di quel destinatore primo e sconosciuto della materia come visto nella frasatura della *Critica della ragion pura*. Significherebbe, insomma, porre sia l'astrazione reale dei rapporti sociali di produzione che una soggettività *Kampflatz* fra processi primari e secondari come contenuti legittimi della prima frase. Proprio quella «frase-materia» di cui il soggetto nel *Dissidio* non comprende nulla. Lyotard non riesce a compiere questo passaggio perché è incapace di trasformare sia Marx sia Freud in pensatori compatibili con l'ontologia del suo atomismo agonistico di natura frasale.[73] Infine, questa doppia presupposizione Marx-Freud da un lato scardinerebbe in modo irrimediabile la definizione di filosofia che Lyotard elabora nel *Dissidio* – «il discorso filosofico ha per regola di scoprire la propria regola: il suo a priori è la posta del suo gioco».[74] Dall'altro, se fossero assunti come prima frase, Marx e Freud detronizzerebbero Levinas e il relativo divieto in Lyotard di legittimare filosoficamente una comunità composta da alter ego interscambiabili.[75]

Proprio in virtù di tutto ciò, nel *Dissidio* lyotardiano la forza critica della filosofia è sì presente, ma in una modalità unidimensionale. Il termine ideologia o egemonia, per esempio, compaiono a stento nel libro, e sempre in modo generale, equivoco o mai definito. E, per una filosofia critica del linguaggio come è quella di Lyotard, il limitarsi a uno scontro frontale di frase contro frase senza poter mai contare su un'analisi degli apparati ideologici, l'accontentarsi cioè di una sorta di autonomia del frasale senza collegare l'origine economica e sovrastrutturale a ciò che ha permesso alle singole frasi di emergere o scomparire, tutto questo è per chi scrive un debito filosofico troppo caro da pagare per rimanere fedeli all'etico levinasiano. Resta comunque il fatto che *Il dissidio*, il testo più complesso mai scritto da Lyotard, presenti la maggiore apertura radiale da lui concessa al politico e, in conclusione, tale decisione teorica deve essere valorizzata il più possibile.

Autunno 2012, Cape Town
Centre for Rhetoric Studies
University of Cape Town
sergio.alloggio@uct.ac.za

L'autore riconosce il supporto ricevuto dal Research Committee della University of Cape Town (URC Accredited Incentive Award).

---

1 * La prima parte di questo saggio è apparsa sulla rivista on-line «Consecutio Temporum», 2012, no. 3, http://www.consecutio.org/category/numero-3/

Di Hannah Arendt (1906-1975), che si interessa sempre più a Kant negli ultimi anni della propria parabola filosofica, si veda il libro postumo *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago, University of Chicago Press 1982; ed. it. Ead., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, trad. it. di P.P. Portinaro, il melangolo, Genova

1990. Arendt intendeva concludere il suo *La vita della mente* proprio sulla *Critica del giudizio* e sul ruolo del giudicare (*judging*), dopo aver cioè dedicato le prime due parti dell'opera al pensare (*thinking*) e al volere (*willing*). Per una prima breve comparazione analitica delle posizioni di Arendt e Lyotard su Kant e il giudicare si veda David Ingram, "The Postmodern Kantism of Arendt and Lyotard", in Andrew Benjamin (ed. by), *Judging Lyotard*, London-New York, Routledge 1992, pp. 119-44. Antimo Negri nella prima parte del *suo La comunità estetica in Kant*, Adriatica, Bari 1968², fornisce sia un'agile mappatura dei vari indirizzi storiografici novecenteschi riguardanti la *Kritik der Urteilskraft* («notoriamente una delle più oscure opera di Kant», p. 10), che alcune considerazioni sull'«oblio degli scritti storico-politici di Kant» (p. 36); in particolare si veda l'Introduzione e il primo capitolo, "L'atteggiamento di fronte al problema di Kant". Per una breve analisi con materiale storiografico più aggiornato si veda di Giacomo Fronzi, "Kant e la questione della comunità estetica", in «Idee», 2008, vol. 67, pp. 129-50, http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/view/3524/2921

2 *D*, p. 88.

3 *D*, p. 89. Poco più in là: «Eppure, il dissidio con l'in sé non arriva sino al punto di assumere il suo non-senso (...). Ciò che viene assunto è il suo silenzio, ma il suo silenzio come frase impressionante, che colpisce [*affectante*], quindi già come segno». Qui, e nei §§159-160, c'è già tutta la base per l'affascinante lettura che Lyotard sviluppa sul popolo ebraico e sul relativo dissidio con Yahweh nel testo del 1988 *Heidegger e "gli ebrei"*, cit.

4 *D*, pp. 89-90.

5 *D*, pp. 90-1.

6 Questa lettura squisitamente agonistica della soggettività trascendentale kantiana sembra richiamare la seconda topica freudiana, il modo in cui le istanze Es, Ego e Super-Io non fanno che scontrarsi per cercare di egemonizzare il soggetto. La sublimazione, la rimozione, la condensazione, i lapsus, il feticismo, i contenuti latenti ecc. ecc., non sarebbero in questo senso, allora, i modi lyotardiani «di avanzarsi rimostranze, lagnanze reciproche» delle tre istanze fra loro, il modo di trasformare il senso della frase-inconscio (almeno, quel che se ne può comprendere) nel senso della frase Super-Io e così via? Forse, volendosi spingere in questa metaforica bellica, le varie patologie non sarebbero che vittorie temporanee di un'istanza sulle altre due, il farle prigioniere? L'analista come *peacemaker* o negoziatore esterno e i farmaci come sue teste di cuoio interne? Comunque l'ultimo Freud, quello del *Jenseits*, imbriglierà nella sua seconda teoria delle pulsioni la tripartizione condominiale di Es, Ego, e Super-Io a due soli principi sovradeterminanti e contrastanti, la pulsione di vita e quella di morte. Ma forse, seguendo qui una traccia derridiana presente nel testo del 1980 *La carte postale*, queste due pulsioni contrastanti sarebbero soltanto i volti diacronoci di un unico principio generale che non fa che rallentare (*Lebenstrieb*) e accelerare (*Todestrieb)*.

7 *D*, p. 155.

8 James Hatley ha dedicato alla derivazione levinasiana in Lyotard della frasatura dell'etico un suo articolo, "Lyotard, Levinas, and the Phrasing of the Ethical", in Hugh J. Silverman (ed.), *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, New York-London, Routledge 2001, pp. 75-83. Sull'ambivalente curvatura levinasiana della nozione kantiana del rispetto in Lyotard si vedano in particolare le pp. 79-80 e 82-3, in cui si chiarisce il modo in cui Lyotard traduca il sentimento kantiano del rispetto in un'«*impasse*».

9 *D*, pp. 156-7.

10 *D*, p. 157. Sarebbe interessante approfondire fino a che punto questa produzione del soggetto etico possa incrociarsi con quella althusseriana del soggetto come effetto dell'*interpellation*

ideologica originaria. Scrive Lyotard: «La libertà è dedotta proprio all'interno della frase d'obbligo come *l'implicazione immediata* di un destinatore a partire da *quell'effetto* che è il *sentimento dello spossessamento* provato dal destinatario. Non si sa di chi sia la libertà. Si sa soltanto che *essa non fa che annunciarsi* al destinatario della legge, attraverso il sentimento di obbligo. […] La libertà è dedotta negativamente: ci vuole *una potenza d'effetto* [*une puissance d'effet*] che non sia la causalità come spiegazione dell'esperienza perché il sentimento di obbligo abbia luogo, dato che l'esperienza non obbliga». *Ibidem*, corsivi miei.

11 *D*, p. 158, i corsivi sono miei.

12 Sull'importante ruolo giocato nel *Dissidio* dalla nozione lyotardiana di *passage* nell'interpretazione di Kant si veda l'articolo di Robert Havery, "Telltale at the Passages", in «French Yale Studies», 2001, n. 99, pp. 101-16.

13 Questa radice positivista è proprio tra le accuse maggiori che Adorno riserva a Kant e, per una veloce ricognizione delle obiezioni adorniane, si veda l'articolo di Mariannina Failla, "Due lezioni di Adorno sulla *Critica della ragion pura*", in «Idee», 2005, n. 57, pp. 73-81, http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/view/3386/2791

14 *D*, p. 159.

15 *D*, p. 160.

16 *D*, pp. 160-1.

17 Scrive James Williams, *Lyotard & the Political*, Routledge, New York London 2000, p. 95: «non vi è una vera apertura a ogni tipo di evento nella filosofia del dissidio; vi è una gerarchia nella quale il politico riguarda solo i dissidi associati al sentimento del sublime. [...] [La filosofia del dissidio] ha nel proprio cuore una tristezza potente racchiusa nel sentimento del sublime, nel quale cioè il piacere di rappresentare un'ingiustizia è incatenato al dolore del sentimento che non è possibile alcuna risoluzione».

18 Nell'intervista già citata del 1988 con W. van Rejen e D. Veerman, e in cui è praticamente in stato di grazia, Lyotard esprime chiaramente questo «principio»: «non vi è una ragione, ci sono solo ragioni. Mi baso sull'esempio, modello se posso affermarlo, di Kant. Seguo la linea del pensiero kantiano e anche, in larga misura, quella del pensiero wittgensteiniano. Trovare o provare a elaborare le regole che rendono per esempio il discorso di conoscenza possibile, regole che sappiamo appartenere a un regime generale dove sono in gioco verità e falsità, non è la stessa cosa che provare a elaborare le regole di un discorso, per esempio l'etica, nel cui regime sono in gioco bene o male, giustizia o ingiustizia; non è la stessa cosa per il discorso dell'estetica, il cui campo di gioco è definito dalla questione del bello o del brutto (o, perlomeno, della mancanza di brutto). Queste regole sono del tutto diverse. "Del tutto diverse" significa che i presupposti necessari che vengono accettati come prerequisiti per una partecipazione riuscita in un campo o nell'altro, le loro condizioni a priori – voglio dire le condizioni a priori di ciò che chiamo in senso molto generale frasi (potremmo anche chiamarle atti di linguaggio, sebbene questa caratterizzazione mi sembra produrre anche più confusione che frasi) – non sono le stesse. Questo è quanto mostra Kant quando passa dalla prima alla seconda *Critica*. Per come Kant pone la questione, è chiaro che nel suo uso teorico o teoretico la ragione è del tutto differente dalla ragione nel suo uso pratico. […] Riflettendo attraverso questo aspetto del pensiero di Kant (si può trovare un'analogia con l'opera matura di Wittgenstein), è facile mostrare come non sia mai un problema di un'unica e massiccia ragione – questa è pura ideologia. Al contrario, il problema è quello delle razionalità *plurali* che rispettivamente sono, quantomeno, teoretiche, pratiche, estetiche. Queste razionalità sono profondamente eterogenee, "autonome" come dice Kant». Si veda W. van Rejen and D. Veerman, "An Interview with Jean-François Lyotard", cit., pp. 278-9. Sul ruolo giocato dalla

Kant e Wittgenstein nell'elaborazione del concetto lyotardiano di *différend* si veda Bill Readings, *Introducing Lyotard. Art and Politics*, London-New York, Routledge 1991, pp. 105-19.

19 Si veda Richard Rorty, *Consequenze del pragmatismo*, trad. it. di F. Elefante, Feltrinelli, Milano 1986, in particolare gli articoli "La filosofia come genere di scrittura: saggio su Derrida" e "La filosofia oggi in America"; Id*., Verità e progresso. Scritti filosofici vol. 3*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2003, si veda sia l'Introduzione che l'importante saggio "La storiografia della filosofia e i suoi quattro generi".

20 Ciò che viene tematizzato ne *La condizione postmoderna*, pubblicato quattro anni prima del *Dissidio*, è la delegittimazione fondamentalmente delle due grandi narrazioni speculative ed emancipative, il loro tentativo cioè di voler far dimenticare l'incommensurabilità dei generi. Tale tematizzazione è sì posta al centro di questo famosissimo pamphlet ma, per la verità, essa non viene spiegata nei suoi presupposti filosofici. *Il dissidio* si addossa proprio tale compito, di fornire in altre parole la spiegazione filosofica della delegittimazione delle *grand récits*: «credo che la base filosofica de *La condizione postmoderna* verrà trovata, direttamente o indirettamente, nel *Dissidio*. Ho lavorato a questo libro per molto tempo, molto lentamente, iniziandolo immediatamente dopo la pubblicazione di *Economia libidinale* (mi ha quindi impegnato per ben dieci anni), riprendendo lì i testi filosofici della grande tradizione che consideravo indispensabili. Questi testi non appaiono che in modo davvero limitato ne *La condizione postmoderna», da "*An Interview with Jean-François Lyotard", cit., p. 278. Sul carattere di «dignità» e «onore» come aspetti fondamentali del filosofare nel Lyotard maturo, e con particolare riferimento al *Dissidio*, ha scritto al meglio Rodolphe Gasché nel suo articolo "Saving the Honor of Thinking: On Jean-François Lyotard", in «Parallax», 2000, vol. 6, n. 4, pp. 127-45.

21 Scrive Negri nel suo *La comunità estetica di Kant*, cit.: «Ma il respiro pratico-politico di questi scritti sembra racchiudersi, in tutta quanta la sua chiarezza e potenza, nella *Kritik der Urteilskraft*, la cui centralità nel criticismo è un acquisto deciso della storiografia kantiana» (p. 37). E, poco più in là, Negri aggiunge che «il problema estetico diventa, in ultimo, problema umano, politico. Si tratta di vedere come è possibile fondare la comunità estetica attraverso un principio che sembra metterla violentemente in crisi: la soggettività del giudizio estetico»; di conseguenza «qui il problema non è il *pactum sociale* bello e fatto, ma il *pactum unionis civilis*. E così nella *K. d. U.* il problema non è la comunità estetica perfettamente realizzata, ma il processo di costituzione della comunità stessa» (p. 38 e pp. 40-1).

22 La facoltà del giudizio in Kant è quella che discerne e decide quale materiale debba essere sussunto sotto regole determinate senza avere essa stessa delle categorie oggettive per farlo – se le avesse, il giudizio sarebbe l'intelletto. Non per niente nella prima *Critica* Kant dipinge la strutturale indeterminatezza della facoltà del giudizio come «ingegno naturale» e «talento particolare, che non può essere insegnato, ma solo esercitato». Il giudizio (riflettente) è la facoltà raminga del soggetto kantiano, che però svolge il lavoro più duro e sottile dell'interiorità trascendentale, quello cioè di decidere senza presupposti dove indirizzare ogni volta la particolare singolarità esperienziale incontrata. L'unico presupposto trascendentale operante nel giudizio kantiano è che il particolare giudicato possa essere comunque sussumibile: il principio della *conformità allo scopo* è il presupposto imposto che permette a Kant di rendere innanzitutto praticabile il dissidio fra «frase-materia» e «frase-forma» della prima *Critica*, legittimare cioè non solo la conoscenza possibile ma anche quella particolare, e poi, in modo quasi silente, la *conformità allo scopo* gli serve, per quanto riguarda la facoltà del giudizio, per poter *pontare* trascendentalmente la *Critica della ragion pura* con la *Critica della facoltà di giudizio*. Su queste tematiche si veda l'articolo Gabriele Gava, "La contingenza della natura tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della*

facoltà di giudizio" in Claudio La Rocca (a cura di), *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa 2007, pp. 169-201, articolo che analizza come il funzionamento delle idee della ragione della *Critica della ragion pura* venga sviluppato fino a divenire lo scheletro trascendentale stesso della *Critica della facoltà di giudizio* e, per far questo, Gava tematizza i «presupposti necessari» delle facoltà della ragione e del giudizio.

23 *D*, p. 167.

24 Si veda Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 345, e *D*, p. 170.

25 *Ibidem*.

26 Scrive Gava: «È infatti una caratteristica propria del principio a priori della facoltà di giudizio quella di essere un principio indeterminato. È per tale motivo che esso sarà caratterizzato come soggettivo. Esso infatti ci assicura della nostra necessità di ricercare nella natura una conformità rispetto alla forma della nostra conoscenza; non ci dice però quando e in che modo tale conformità debba essere rintracciata». Id., "La contingenza della natura tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della facoltà di giudizio*", art. cit., p. 173.

27 *D*, p. 171.

28 *Ibidem*, il corsivo è nostro.

29 *Ibid.*, corsivo nostro.

30 *D*, p. 172.

31 Le ultime righe della terza *Notizia Kant*, insieme alle prime del paragrafo immediatamente successivo, sono una profonda e feroce autocritica de *La condizione postmoderna*, come anche del relativo tentativo di fondare un genere di discorso sul «lutto dell'essere» (comprese le varianti più o meno nobili di questo lavoro filosofico del lutto come, ad esempio, Bataille e Heidegger): «noi "ci" raccontiamo, con amarezza o esultanza che sia, il gran racconto della fine dei grandi racconti? Non basta forse che il pensiero pensi secondo la fine di una storia perché resti moderno? Oppure la post-modernità è un'occupazione come quella del vecchietto che fruga nella pattumiera della finalità per trovare dei rottami, che brandisce gli inconsci, i lapsus, i bordi, i confini, i gulag, le paratassi, i non-sensi, i paradossi, e ne fa la sua gloria di novità, la sua promessa di cambiamento? Ma anche questo è uno scopo per l'umanità. Un genere. (Scadente *pastiche* di Nietzsche. Perché?)». *D*, p. 173. Su Heidegger e Bataille, sempre nella stessa ottica ma questa volta in modo esplicito, si veda *D*, §§173 e 202.

32 Antimo Negri nel suo articolo "Kant e la Rivoluzione francese" discute l'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* del 1784 e fa il punto sui motivi che guidano questa specifica «transazione»: «È perché (...) al filosofo interessa la difesa del trascendentale (...) che nell'*Idea* si insiste sulla necessità di guardare allo svolgimento delle disposizioni naturali non nell'individuo, ma nella specie. All'"età finale", all'età dello svolgimento perfetto guarda Kant soprattutto, per non vedere gli sforzi della storia senza meta, le disposizioni naturali smarrirsi inutilmente, i principi pratici ottundersi nel breve giro del loro operare empirico. (...) L'ordine trascendentale deve costituire una meta almeno nell'idea dell'uomo: lo svolgimento perfetto delle disposizioni naturali è avvertito come un'istanza per chi guarda, con occhio smagato, al di là delle coloriture fantastiche e delle velleità immaginifiche, alla realtà umana e al suo sviluppo: non altrimenti, Kant guarderà alla Rivoluzione, non con l'occhio dello storico entusiasta, ma con quello dello storico-filosofo, e, cioè, con quello che non consente la descrizione a sé stante di una porzione della storia, dacché vuole trascinarla oltre la fenomenologia particolaristica e comprenderla, per giustificarla, nell'ambito, più vasto, della filosofia della storia». Negri, *La comunità estetica di Kant*, cit., pp. 169-70.

33 *D*, p. 205.

34 *D*, p. 206. Riflettendo sulla nota al §65 della *Critica della facoltà di giudizio*, ecco quello che registra Negri per quanto riguarda l'articolazione kantiana di questa specifica «transazione»: «[Kant], ora, si interessa delle cose come *esseri organizzati in quanto fini della natura*. Il discorso che sta conducendo […], Kant lo sente difficoltoso e poco esemplificato. L'idea delle cose naturali come esseri finalisticamente organizzati non gli sembra potersi accompagnare, e chiarirsi, con una analogia, un'immagine capace di rendere più accessibile l'arduo concetto. "Rigorosamente parlando", – scrive Kant – "l'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con qualche causalità che noi conosciamo". La perfezione interna della natura può trovare una misura soltanto in se stessa. Può essere, tuttavia misura analogica per un altro tipo di organizzazione, umana, sociale. Ma non si tratta, aggiunge subito Kant, di un'organizzazione reale, bensì soltanto ideale. […] Ma ciò che conta, qui è l'affermazione che la *riunione* (*Verbindung*) che si può dar lume mediante un'analogia con le cose-fini della natura, si trova, secondo Kant, "più nell'idea che nella realtà" (*meh in der Idee als in der Wirklichkeit*)». Negri, *La comunità estetica di Kant*, cit., pp. 171-2.

35 Qui rimando ad articoli che presentano un retroterra filosofico: Rodolphe Gasché, "The Sublime, Ontologically Speaking", in «Yale French Studies», no. 99, 2001, pp. 117-128; James Williams, *Lyotard & the Political*, cit., il capitolo sesto, "The Sublime and Politics", analizza l'uso della nozione di sublime nell'opera lyotardiana successiva al *Dissidio*; Serge Trottein, "Lyotard: Before and After the Sublime", in Hugh J. Silverman (ed.), *Lyotard: Philosophy, Politics, and the Sublime*, Routledge, New York-London 2002, pp. 192-200; Wayne Froman, "The Suspence", in H. J. Silverman, *Lyotard*, cit., pp. 213-221; Hugh J. Silverman, "Lyotard and the Events of the Postmodern Sublime", in Id. (ed.), *Lyotard*, cit., pp. 222-229; Diarmuid Costello, "Lyotard's Modernism", in «Parallax», 2000, vol 6, no. 4, pp. 76-87.

36 Tutto il lavoro di Negri nel suo *La comunità estetica di Kant* tende a valorizzare, nella «filosofia organicistica di Kant», il ruolo libertario e «creatore» del giudizio riflettente della terza *Critica*. Negri curva tutta la contingenza del giudizio riflettente, il suo operare sul particolare senza regole universali, sul nesso cittadino-Stato: «dato il particolare, nasce il problema della sua sussunzione […] Dato il giudizio individuale, nasce il problema della sua universalità; dato l'individuo, il problema dello Stato» (p. 51). E in questa tensione reciproca o «i due tempi della speculazione kantiana», come li chiama Negri, il filosofo di Könisberg riesce per l'autore a tenersi a distanza sia dal romanticismo anarcoide che dalla statualità idealistica, dato che il Kant negriano li farebbe sempre giocare dialetticamente uno contro l'altro: «da una parte si afferma la storicità del concetto, dall'altra la necessità del concetto» (p. 65). Anche in Negri però il cuore della *Critica della facoltà di giudizio* risiede nel senso comune (*Gemeinsinn*), nella sua deduzione ai limiti del legittimabile: «l'entusiasmo speculativo della *K. d. U.* non può spiegarsi che sulla base di una certezza: la solidità teoretica della principio apriori scoperto. Ma è solidità teoretica degna di un principio apriori? Veramente, la necessità (*Notwendigkeit*) del senso comune (*Gemeinsinn*) non è puramente dedotta, ma soltanto avvertita come necessaria. Tra la necessità legittimante e l'avvertimento della necessità, ora, c'è questa netta differenza: che l'una si deve giustificare al di là di ogni prova e di ogni riferimento al caso concreto: l'esistenza del principio deve essere necessariamente, "senza poterla tuttavia né scorgere né dimostrare" (*ohne dass wir sie doch enzusehen und zu beweisen vermochten*); l'avvertimento, invece, più che una condizione, è una conclusione. E, per Kant, nelle *Beobachtungen* come nella *K. d. U.*, la necessità del senso comune si presenta davvero come conclusione: e conclusione di un discorso solo apparentemente condotto secondo un procedimento puro, ma in realtà fondato sull'osservazione psicologica. Quale è, infatti, il discorso che fa Kant? Le conoscenze e i giudizi, egli sostiene, debbono essere comunicabili, se

non fossero tali, sarebbero un puro gioco, proprio come vogliono gli scettici. Ma, perché le conoscenze e i giudizi siano comunicabili, è necessario che sia comunicabile lo stato d'animo ad essi corrispondente. La conclusione del discorso è questa: se le conoscenze debbono condividersi, deve essere condiviso universalmente anche lo stato d'animo: ed uno stato d'animo necessariamente da condividersi è, appunto, il *Gemeinsinn*. *Deve esserci il sentimento* (*Beobachtungen*); *deve esserci il senso comune* (*K. d. U.*); il ricorrere, in due testi così distanti nel tempo e nell'impostazione, dello stesso verbo *müssen* è significativo, almeno per ciò che concerne la possibilità di constatare il persistere del procedimento, per via di osservazioni psicologiche, del discorso kantiano: né importa se Kant insista che l'esserci del senso comune a presupposto della validità universale del sentimento non ha bisogno di appoggiarsi a osservazioni psicologiche» (pp. 74-5).

37 *D*, p. 212.

38 *Ibidem*. Lyotard riflette specificatamente sul *Gemeinsinn* kantiano in un suo articolo del 1987: "*Sensus communis*", in «Le Cahier du Collège international de philosophie", 1987, vol. 3, pp. 67-87; ed. it. "*Sensus communis*", in J.-F. Lyotard, *Anima minima. Sul bello e il sublime*, trad. it. di F. Sossi, Pratiche, Parma 1995. Questo articolo successivo al *Dissidio* mette bene in evidenza le difficoltà della *Critica della facoltà del giudizio* nel maneggiare un concetto estetico alquanto scivoloso come quello di *Gemeinsinn.* La sottolineatura lyotardiana è tutta sull'universalità minimale del «*sensus communis»*: ogni persona, a prescindere dal grado di cultura raggiunto, produce un barlume di giudizio (estetico) anche e prima di accedere alla chiara formulazione o sintesi concettuale di ciò che giudica – per questo ciò che è comunitario è il senso, il sentimento che non deve niente a regole concettuali (intelletto) o leggi ideali (ragione). L'articolo lyotardiano tende verso la massima declinazione trascendentale possibile di questa minimale *Öffentlichkeit* sentimentale, declinazione che senza dubbio la *Kritik der Urteilskfrat* permettere di presupporre. Nella lettura lyotardiana la legittimazione del «*sensus communis*» avviene *internamente* come «eufonia» fra le facoltà e, *esternamente*, come unanimità «richiesta e promessa», cioè come un fare spazio, il più universale possibile, per il giudizio estetico di ogni altra persona. Ma il principio kantiano del *Gemeinsinn* in Lyotard viene piegato fine a diventare esclusivamente un rapporto d'affinità fra le facoltà che, nell'impossibilità di esser sussunto dal cognitivo e dall'etico, diviene quindi «*index sui*»: il gusto deriva da un giudizio di piacere/dispiacere che non ha nulla a che fare con intelligenza o volontà e, essendo singolare ed individuale, il giudizio di gusto «richiede, attende e domanda» una condivisione che non può essere fondata concettualmente. Nel giudizio di gusto è l'«eufonia» delle facoltà che produce il «*sensus communis*» che, a sua volta, diviene il collante di una destinazione idealmente universale. E l'accordo trascendentale fra le facoltà deve sempre essere presupposto in Kant perché è esso ciò che rende la conoscenza anche solo possibile. La questione è che in questo articolo di Lyotard l'«eufonia» non procede più neanche dall'*Ich denke* – anche in questo articolo l'antropocentrismo è l'orizzonte filosofico da evitare. Ma questo genere di meccanismo lo abbiamo già visto operare nel *Dissidio*: l'agonistica delle facoltà trascendentali è per Lyotard ciò che produce e tiene in piedi il soggetto kantiano e, quindi, anche la sua successiva interpretazione *eufonica* del *Gemeinsinn* non può che discende da quella. Williams nel suo *Lyotard & the Political*, cit., è tra i pochi commentatori ad aver ben compreso che la lettura lyotardiana del *Gemeinsinn* riguarda la sempre «possibile confusione fra un'interpretazione trascendentale e una antropologica del *sensus communis*» (p. 106). Questo perché nel *Dissidio* il *Gemeinsinn* è per Williams è «solo una condizione necessaria per produrre giudizi sul bello che riguardano l'impiego sovrasensibile e armonioso di intelletto, giudizio e ragione» (p. 107). Gava in una nota alle pp. 177-8 del suo articolo "La contingenza della natura", cit., scrive che «l'assenza, nel Kant della prima *Critica*, della necessità di un principio trascen-

dentale come guida per l'esperienza concreta è rintracciabile seguendo la linea del "buon senso" e del "senso comune". Se il Kant della *Critica della ragion pura* ci dirà che il buon senso (*gemeiner* o *gesunder Verstand*) ha un'importanza fondamentale per l'uso delle regole in concreto, tale buon senso è facilmente riconducibile all'intelletto comune che deve essere abbandonato una volta che si cominci a parlare di scienza. È solo al senso comune (*Gemeinsinn*) che verrà riconosciuto un particolare statuto trascendentale che lo spinge all'universalità. In questo passaggio si può ritrovare un altro indizio della nuova necessità di un principio trascendentale per l'esperienza concreta, prima non tematizzato».

39 *D*, p. 210. In *Au juste*, un libro che riporta una lunga intervista del 1979, Lyotard cerca di spostare l'asse sublime del giudicare estetico senza regole razionali nell'ambito dell'etico, spingendo per questo motivo agli estremi l'assenza kantiana di regole razionali nel giudizio estetico e, inoltre, sfruttando al contempo anche una visione *completamente* prudenziale dell'etica aristotelica. Negri conclude il suo studio sulla *Comunità estetica in Kant*, cit., rivelando molti tentennamenti nell'argomentare kantiano: «il dilemma […] si ripresenta in tutta la sua drammaticità: se il giudizio è fatto sentimentale, è individuale; se è fatto conoscitivo, è universale […]. Ed è il dilemma che, non c'è dubbio, freme sotto il discorso kantiano […] Il giudizio estetico rischia di imbattersi o nella particolarità sentimentale o nell'universalità intellettualistica. Kant vuole evitare l'uno e l'altro scoglio, e le possibilità del suo successo teoretico sono soltanto nell'aspettativa che l'attitudine soggettiva (l'armonia dell'immaginazione e dell'intelletto) sia universalmente comunicabile oltre ogni processo di intellettualizzazione del giudizio medesimo, oltre ogni violento attentato, nell'ambito della costruzione del giudizio di gusto, della legalità dell'intelletto alla libertà dell'immaginazione ed oltre ogni debordare in senso anarchico della libertà dell'immaginazione ai danni della legalità dell'intelletto. L'aspettativa è condensata, per dir così, in un discorso che risente profondamente della fatica del pensiero per giungere ad una sua giustificazione: sostenuta, questa, sul motivo che, quando noi sentiamo il libero gioco delle facoltà a proposito di una rappresentazione data, ci troviamo in condizioni soggettive che precedono la conoscenza propriamente detta e che, tuttavia, di questa non infrangono perentoriamente la legge dell'universalità. […] Il *Gemüthszustand* è, in altri termini, nell'aspettativa teoretica di Kant, esso stesso, *Gemeinsinn*. E questo si presenta come un'attitudine soggettiva (di ogni soggetto) anteriore alla conoscenza particolare, determinata: uno stato d'animo che, pur non intellettualizzandosi, resta un atto di coscienza, un sentimento attivo, una realtà originale dello spirito umano che bisogna cercare al di là dell'attività intellettuale, nonché oltre la dispersione dei sentimenti particolari e passivi, delle sensazioni, delle impressioni e delle passioni. […] La dottrina kantiana del giudizio estetico, quando insiste, in sede di esposizione, sulle proprietà del bello, cerca di isolarlo in una purezza che solo il sentimento puro può cogliere. […] Perciò, la bellezza pura resta una ipotesi; e resta una ipotesi altresì il *Gemeinsinn* […] giacché, storicamente, il sentimento è relativo, non esiste, cioè, sentimento comune» (pp. 140-1). Qui posso solo abbozzare un'ipotesi storiografica che andrebbe approfondita in modo puntuale: l'origine del concetto lyotardiano di *différend* risiede nel *Gemeinsinn* kantiano.

40 Su queste tematiche Lyotard ha poi pubblicato un breve libro che raccoglie conferenze e relazioni tenute fra il 1981 e 1983 e che, tranne che per due capitoli, ripete letteralmente le *Notizie Kant* del *Dissidio*. Si veda J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986; ed. it. Id., *L'entusiasmo. La critica kantiana della storia*, trad. it. di F. Mariani Zini, Guerini e Associati, Milano 1989. Per segno, storia, antropologia e progresso in Kant si veda Massimiliano Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, specialmente le pp. 81-7.

41 *D*, p. 225. Lyotard termina pessimisticamente *Il dissidio* sulla convinzione che l'umanità (occidentale) non sia neanche più in grado di elevarsi a quel sentimento del sublime capovolto che egli chiama «tristezza», intesa questa come scarto stridente di ciò che l'umano non riesce neanche più a raggiungere. Infine, nel tratteggiare la scomparsa di ciò che dovrebbe causare la tristezza sublime, le ultime pagine del libro assumono tutto l'aspetto di un kantismo rovesciato dal forte sapore platonico-heideggeriano: «Ma che garanzia abbiamo che gli umani diverranno più colti di quanto non siano? Se la cultura (dello spirito, almeno) esige un lavoro e quindi prendere tempo, se il genere economico impone la sua posta, guadagnar tempo, alla maggior parte dei regimi di frasi e dei generi di discorso, la cultura, consumatrice di tempo, dovrebbe essere eliminata. Ne deriva che gli umani non proveranno neppur più tristezza di fronte all'incommensurabilità delle realtà rispetto alle Idee, poiché perderanno la loro capacità nelle Idee. Diverranno sempre più competenti nelle strategie degli scambi, ma niente di più. La parola cultura significa già la messa in circolazione di informazioni piuttosto che il lavoro da fare per arrivare a presentare ciò che all'occorrenza non è presentabile». *D*, p. 226.

42 In questo senso collego le interpretazioni di Hegel avanzate sia da Roberto Finelli nel suo *Un parricidio mancato*, cit., che da Lucio Colletti nei suoi due volumi *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1969. Le ragioni di fondo di questi due autori su come giudicare Hegel e Marx, e la profonda relazione di questo a quello, sono naturalmente antitetiche, inconciliabili e sarebbe pertanto impossibile far combaciare, per esempio, gli evidenti limiti positivistici di Colletti, limiti, come la *Widerspiegelungstheorie* o l'interpretazione della negazione e contraddizione in Hegel, agli innovativi elementi psicoanalitici che Finelli innesta in Hegel. Qui provo ad avvicinare soltanto gli aspetti comuni fra Colletti e Finelli nelle loro critiche al pre-giudicare hegeliano; ciò che desidero evidenziare è infatti la loro comune sottolineatura dell'azionarsi di tendenze idealistiche nella dialettica speculativa hegeliana. Se in Finelli abbiamo l'analisi di come Hegel rovini il meglio della propria filosofia nell'idealità del momento speculativo finale, in Colletti si assiste alla critica dell'idealità nello stadio hegeliano dell'inizio. Non posso addentrarmi nel *Zurück auf Kant* di Colletti, simile a quello di Lyotard, e come in sede epistemologica Colletti vada quindi contro Hegel – vecchia accusa questa in ambito marxista; accenno qui solo come in Colletti la scelta di privilegiare Kant si giochi tutta sul modo in cui questo pensatore rispetti il reale (la *ratio essendi* del *Gegestand*) senza degradarlo a una posizione logica e negativa (la *ratio cognoscendi* dell'*Objekt*), obiezione che invece Colletti rivolge alla «negromanzia hegeliana» – non posso addentrarmi in questo articolo nelle argomentazioni di Colletti che, comunque, andrebbero tutte fatte giocare con(tro) quelle lyotardiane, in un pressante corpo a corpo per evidenziare sia reciproci rimandi che relative contraddizioni e, forse, anche delle inaspettate alleanze fra loro. Tornando alla critica di Colletti a Hegel: «dietro al corso del reale, sarà necessario *presupporre* un'altra e più profonda mediazione: con all'origine ciò che in quello è risultato, e con risultato ciò che là figura all'origine», Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 14. Inoltre, continua Colletti: «il sensibile, il determinato, che prima si presentava come ciò su cui si elevava il pensiero e quindi come un *fondamento*, ora – una volta, cioè, compiuta l'ipostasi, una volta che sotto e dietro ad esso è stato pre-supposto o interpolato l'infinito, l'astratto, come sua vera natura – appare solo più come una "scorza"» (p. 18); «la concezione negativa del sensibile [...] deve poi presupporre già implicito nel pensiero il contenuto prima trasceso: per modo che, negato il sensibile in ciò che ha di specifico, è costretta a presupporre il sapere come già formato, a precludersi quindi la possibilità di intenderne la genesi; assunto il sapere come già costituito*, ne deve accogliere il contenuto dogmaticamente, senza cioè controllarne dond'esso provenga*» (p. 33). Conclude quindi il Colletti: «il finito "vero", quindi, non è il finito che è *fuori* dell'infinito, ma il finito interno ad

esso, il finito così com'è nell'"Idea". "Reali" non sono le cose esterne al pensiero, ma le cose "pensate" cioè le cose che *non sono* più *cose* ma semplici "oggetti logici" o momenti ideali. La negazione, l'"annientamento" della materia è proprio in questo passaggio da "fuori" a "dentro"» e, poco più in là, «il reale diventa ideale, l'ideale reale» (p. 180 e 182). La questione del pregiudicare in Colletti si fa comunque più chiara: «se infatti la conoscenza deve nascere dalla sintesi o dall'incontro dei due – pensiero ed essere – e questi però sono identici tra loro, cioè uniti da sempre, ciò non può significare altro se non che il loro incontro è avvenuto *ab eterno* e che la conoscenza è già compiuta dall'inizio dei tempi. Il sapere si è prodotto prima di noi e alle nostre spalle. Troviamo, nascendo, che il sapere ci è *dato*, così come nell'altro caso troviamo che ci è *dato* un modo da apprendere. Da chi questo sapere è dato? La risposta *essoterica* è che per lo più esso è dato dal parroco. Nel caso di filosofi particolarmente sfortunati, a volte dal padre. […] L'altra risposta invece – quella *esoterica* – è l'innatismo. […] L'innatismo, cioè la *presupposizione* delle idee – che in Hegel, naturalmente, sono l'Idea. […] In altre parole, la mediazione, cioè la cultura, la filosofia, hanno soltanto il compito di *esplicitare l'implicito*. […] Voler però risalire oltre il concetto stesso o il sapere, cioè porsi il problema della loro *origine*, sarebbe assurdo, giacché *il Concetto non è mai nato.* Delle due, quindi, l'una: o si presuppone il mondo, oppure si deve assumere come presupposto il sapere stesso. La filosofia di Hegel, che comincia senza presupposti (*esterni*), comincia, in realtà, presupponendo se stessa, cioè il sapere, l'Idea, il *Logos* o Dio» (pp. 247-9). In Colletti questo paradosso della «gnoseologia critica» è risolvibile ed è sciolto solo all'interno del materialismo storico, grazie cioè alla nozione marxiana dei rapporti sociali di produzione. Si confronti, su questo problema capital, l'importante penultimo capitolo di *Hegel e il marxismo* intitolato, appunto, "Il concetto di «rapporti sociali di produzione»", pp. 357-402. Da Finelli, *Un parricidio mancato*, cit., quoto qui solo dei passaggi critici sull'idealismo di Hegel, nel senso che per evidenti limiti di spazio non posso entrare nella complessa e inedita articolazione fra hegelismo e psicoanalisi che il suo testo presenta: «la circolarità fra principio e risultato è in Hegel profondamente intrecciata – col rischio di vedere radicalmente annullata la portata della sua innovazione epistemologica – nella circolarità conclusa e metafisica di un Soggetto la cui identità è data dal suo solo pensiero, di un Assoluto cioè univocamente teoretico il cui fine è di condurre la sua vita da un'esistere immediato e privo di coscienza a un'esistere del tutto attraversato e illuminato dalla luce della consapevolezza» (p. 31). Sempre da Finelli: «ora il passaggio decisivo della filosofia hegeliana, e che le assegna la sua caratteristica più propriamente idealistica, è che questo nesso pratico-teorico a un certo punto si scioglie nel verso del solo teoretico-speculativo. Che cioè *il pensiero* venga proposto da Hegel come il fattore supremo di unificazione della realtà e che nella soggettività conoscente venga ritrovata la forma di vita più elevata e universale. [...] La torsione hegeliana da una concezione circolare e storico-esperienziale a quella meramente autoriflessiva della soggettività s'avvale infatti, non a caso, di un uso della negazione-contraddizione basato su un'illegittima e regressiva ontologizzazione e reificazione del linguaggio» (p. 116 e 118). Finelli è risoluto nello spiegare come le grandi articolazioni hegeliane della negazione, intesa come «rimozione-proiezione» progressiva nell'altro da sé e che egli analizza come elementi vitali della dialettica hegeliana, oltre che come anticipazioni delle dinamiche psicoanalitiche, vengano però poi sussunte dalla «sovradeterminazione» speculativa: «il significato più proprio dell'idealismo di Hegel sta sì nel derivare la realtà dall'Idea, ma non nel senso creazionistico dell'espressione: bensì *nel senso che dalle varie modalità di concepire sé e l'altro da sé che attraversa il percorso formatore di una soggettività derivano di necessità modalità oggettive di organizzazione e di codificazione della realtà sterna*. (...) L'eccesso idealistico della filosofia di Hegel, il suo riduzionismo di ciò che è nel soggettivo, non sta dunque in una concezione teologi-

ca e neoplatonica dell'Idea, ma in un'estremizzazione teoreticista della soggettività, nella credenza cioè che un soggetto possa raggiungere attraverso il pensiero una condizione di totale trasparenza e possesso di se stesso: che cioè l'"Io penso" kantiano, l'autocoscienza trascendentale in cui soggetto e oggetto coincidono, possa ancora costituire il vertice e il fondamento dell'identità del soggetto. Per la permanenza in questo mito razionalistico della trasparenza, la teoria circolare del soggetto, di un soggetto che non è presupposto ma posto e che si produce attraverso la mediazione con l'alterità, torna a irrigidirsi e a puntualizzarsi in una teoria della soggettività come identità e della soggettività come identità e dell'esaustivo e speculare rispecchiamento del soggetto nell'oggetto: dove la destinazione teorico-contemplativa del soggetto in questione prevale sull'efficacia e la validità di senso di ogni istanza pratico-trasformativa» (pp. 133-4).

43 Sul kantismo in Lyotard si vedano gli articoli di Michel Deguy, "Dialogues and *Différend*" in «Yale French Studies», 2001, n. 99 "Jean-François Lyotard: Time and Judgment", pp. 93-101, in particolare le pp. 97-100. Per Deguy Lyotard sarebbe addirittura «il più kantiano dei filosofi francesi. Ogni suo libro ritorna a Kant o è totalmente dedicato alla sua opera. Per recuperare le sue forze, l'Anteo filosofico del terreno trascendentale. Per andare di nuovo d'avanti al tribunale critico delle capacità (facoltà). Per riaffilare le grandi distinzioni, la lama del rigore. (...) Jean-François Lyotard è esperto in kantismo ed è qui che forse ha scoperto l'essenza del *différend*» (p. 97); Richard Beardsworth, "On the Critical 'Post': Lyotard's Agitated Judgment", in A. Benjamin (ed.), *Judging Lyotard*, cit., pp. 43-80; J. Williams, *Lyotard & the Political*, cit., pp. 102-18; Wilhel S. Wurzer, "Lyotard, Kant, and the In-finite", in H. J. Silverman (ed.), *Lyotard*, cit., pp. 201-12; Richard Brons, "Postmodern Thinking of Trascendence", in H. J. Silverman (ed.), *Lyotard*, cit., pp. 179- 91.

44 Louis Althusser, in una delle interviste inserite nel suo *Sulla filosofia*, a cura di Aldo Pardi, Unicopli, Milano 2001, pp. 57-9, chiarisce che: «ogni filosofia porta al suo interno lo spettro del suo contrario: l'idealismo lo spettro del materialismo e viceversa. [...] Quando una filosofia vuole occupare la posizione del suo avversario, è indispensabile alla sua causa "battere" almeno una parte delle "truppe" avversarie, cioè aggredirne gli argomenti filosofici. Se si vuol vincere il nemico, occorre innanzitutto conoscerlo, impadronirsi *prima di tutto* dei suoi argomenti, poiché è grazie a loro che saranno ottenute le grandi vittorie, e in seguito delle sue armi, delle sue truppe e del suo territorio. [...] Ogni filosofia deve portare nel suo seno il nemico battuto, per potersi costruire come filosofia nuova. In questo modo, installandosi in anticipo nel dispositivo nemico e lavorandoselo, modificandolo di conseguenza, può rispondere in anticipo a tutti gli attacchi e le obiezioni per poter realizzare l'impresa di assorbimento e di dominazione del suo avversario».

45 *D*, p. 121.

46 *D*, p. 122. La letteratura secondaria sul ruolo giocato dal linguaggio in Hegel è un continente storiografico in sé e qui si rimanda brevemente a un articolo di Eleonora Caramelli, "Destino e rappresentazione. Il linguaggio tragico nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel", in «Annali del Dipartimento di Filosofia», Università di Firenze, 2010, XVI, pp. 55-82, http://academicpublishingplatforms.com/downloads/pdfs/adf/volume2/201201030918_ADF_Vol16_2010_3.pdf, articolo che dà notizia dei maggiori studi internazionali sul tema e che affronta, brevemente, la linguisticità anche nel'*Enciclopedia* e nella *Scienza della logica*. In particolare, rimandiamo qui al §4, 'La *Zweizüngigkeit* del linguaggio tragico'.

47 *D*, p. 123.

48 *D*, p. 125.

49 In questo senso, la *Notizia Aristotele* lavora sulle diverse ritmicità e modulazioni croniche rinvenibili nello Stagirita per quanto riguarda il concetto di tempo; e specialmente quando

Aristotele necessita la sostanza metafisica per non cadere nel vuoto, in quelle crepature dell'essere che abbiamo già messo in evidenza in Kant, ovvero nel suo tentennamento sulla «rappresentazione permanente» della prima *Critica*. Scavando in questa densa *Notice*, è come se Lyotard stesse cercando di cogliere il pre-giudicare aristotelico a cavallo fra il principio di non contraddizione e le confutazioni sofisitiche vertenti sui «panacronismi». Lyotard osserva la costituzione in Aristotele di una linea confutativa che basa la propria forza critica su «due operatori che regolano il tempo nell'argomentazione: *to proteron* e *to hama*, l'anteriormente e il simultaneamente», *D*, p. 99. Quando però si tratta di capire l'origine di questi «operatori», che nella *Fisica* di Aristotele ordinano il cronismo dei presupposti, non è possibile ricavare per Lyotard un loro statuto che non sia già stato frasato: «se ci si chiede: anteriore o posteriore a che?, se si cerca un'origine per la localizzazione, la risposta [...] consiste nel dire che la comparazione si fa in modo immanente: anteriore a ciò che è posteriore, e viceversa. *L'operatore costitutivo della serie degli stati del referente opera in seno a questa serie*. [...] *[L]a nozione stessa di uno stato puntuale del referente* [...] *implica già la possibilità di altri stati che sono stati e saranno i suoi* [corsivi nostri]. Non soltanto *il prima* e *il dopo* che si implicano in modo immanente, ma anche *il prima/dopo* e *l'ora*, senza mai uscire dall'universo presentato dalla frase che si riferisce al mobile» e, quindi, chiosa Lyotard: «ancora una volta, si tratta di punti di riferimento all'interno dell'universo presentato dalla frase, quindi di situazione, non di presentazione». *D*, p. 100-1. La *Notizia Aristotele* si focalizza quindi sul tentennamento dello Stagirita sul risolvere o meno questo problema delegando all'«ora», all'istantaneità del momento del presente, la funzione diacronica discriminante. Questa «direzione fenomenologica» presenta diversi problemi che Aristotele non risolve perché secondo Lyotard egli, «ignorando tutto di una filosofia del soggetto», decide di dirigersi verso un'altra caratterizzazione dell'«ora». In pratica l'"altro Aristotele" lyotardiano della *Fisica* risolve l'enigma costitutivo del tempo negando all'avvenimento fondante del presente qualsiasi forma che, per essere colta filosoficamente, non sia già stata frasata – in perfetto allineamento qui con il modo in cui il dispositivo frasale lavora sulla *Critica della ragion pura* nella *Notizia Kant 1*. L'"altro" Aristotele del *Dissidio* è in perfetta sintonia con Lyotard, in pratica è Lyotard: «C'è *C'è*, una frase presa come occorrenza, come *che cosa* che per la verità non è l'ora ma ora. Ma una volta che l'occorrenza è colta nell'universo di un'altra frase (*to logo*) che si riferisce ad essa come a un'entità (*to einai*), ora diviene l'ora, e non può essere colto come *che cosa*, come la volta in cui accade: subisce l'inevitabile alterazione della diacronia e rientra nel regime delle frasi. Aristotele distingue così il tempo che negli universi presentati dalle frasi situa le istanze costituenti questo universo le une in rapporto alle altre (il prima/dopo, l'ora) [cioè quella che abbiamo visto essere la frase-forma del soggetto kantiano/destinatario della *Notizia Kant 1*] e l'avvenimento-presentazione (o occorrenza che come tale è assoluto (ora) [ovvero, l'inconcepibile frase-materia del destinatore sconosciuto della *Notizia Kant 1*]. Quando si mette quest'ultimo in frase, lo si pone tra le relazioni degli universi di frase. La presentazione è allora presentata. Per cogliere la presentazione che una frase comporta, ci vuole un'altra frase, in cui questa presentazione è presentata. La "presente" presentazione non può essere messa in frase ora, ma soltanto come situazione di allora. Aristotele rompe la connessione tra gli operatori diacronici che operano negli universi di frase e l'occorrenza della frase (o l'occorrenza-frase). La presentazione "attuale" è impresentabile, l'avvenimento si oblia come tale in quanto si conserva (il dopo), si anticipa (il prima) o si "mantiene" (l'ora)». *D*, 102.

50 *D*, p. 127.

51 Colletti, *Hegel e il marxismo*, cit., p. 198.

52 Perché Lyotard non cita espressamente Hegel quando elabora la teoria della nominazione come negazione attiva vista nella prima parte di questo saggio. Perché Lyotard non rimanda a Hegel quando dipinge il «*creux*» del nome come abitato da «sciami» di nomi furiosi e vendicativi per essergli stata negata l'attualità? Una sbadataggine, una disattenzione, un atto mancato? Anche uno studente di filosofia al secondo anno sa bene che il principio spinoziano *omnis determination est negation* viene riproposto in modo chiaro da Hegel che, a dirla tutta, lo discute ampiamente nella *Scienza della logica* – il testo hegeliano analizzato proprio nella *Notizia Hegel*. Si veda Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e revisione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1924-1968, p. 108 per la citazione hegeliana diretta di Spinoza.

53 *D*, pp. 127-8. Ecco l'originale di questo passo estremamente importante: «On ne peut évidemment pas objecter à la presupposition du *Selbst* qu'"en réalité il n'en est pas ainsi". On peut lui objecter qu'elle est une règle d'un genre de discours, le genre métaphysique qui cherche à engendrer ses propres règles; mais que précisément cette règle ne peut pas s'engendrer à partir du discours. Que l'engendrement de la règle soit l'enjeu du discours (ou: qu'on phrase pour apprendre comment on peut phrase ce qu'on phrase), cela est la règle dans le genre philosophique. On "commence" toujours à phrase sans savoir si ce qu'on phrase est légitime. Car, tant que la règle est l'enjeu du discours, elle n'est pas sas règle, et le discours s'enchaîne comme il peut, il s'essaie. Et, quand elle est, "identifiée" comme la règle du genre auquel on s'essayat, l'enjeu de ce genre cesse d'être l'essai ou la critique. C'est ainsi que la règle "speculative", celle du *Resultat*, la troisième, reste nécessairement presuppose». Lyotard, *Le différend*, cit., pp. 143-4.

54 *D*, p. 128.

55 Derrida nel suo articolo "Lyotard e *noi*", originariamente scritto nel 1999 e a un anno dalla morte di Lyotard, ora in J. Derrida, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2003, pp. 232-55, ha ben evidenziato il senso di questo «peggiore», di come esso derivi da Adorno e come in Lyotard diventi la cifra sia dell'arresto che abbandono dello speculativo. Per Derrida quest'«iperbole del peggio» e questo «pensiero del peggio» (p. 238) determinano, attraverso la curvatura frasale, la barriera antihegeliana eretta da Lyotard attraverso l'indialettizzabilità di Auschwitz: «c'è qualcosa di peggiore del male radicale, ma non c'è niente di peggio del peggio. Ci sarebbe dunque, in ogni caso, peggiore della morte, un'esperienza che, portando più lontano della morte e facendo più male di questa, sarebbe, da allora, sproporzionata a quella stessa esperienza che si concede troppo facilmente all'indomani della morte, cioè il lutto.[…] Dal momento in cui riceve un nome proprio, cioè un nome nazionale, ecco che il nome storico, *diaspora*, interrompe la dispersione assoluta. Gli ebrei della diaspora formano, o pensano ancora di formare, una comunità della diaspora, sono riuniti dal principio della dispersione, dall'esilio originario, dalla promessa dell'idea del ritorno, da Gerusalemme, se non da Israele, ecc. Mentre la dispersione delle frasi sarebbe un male peggiore del male perché ciò che mancherebbe loro per sempre – ed è la stessa affermazione de *Il dissidio* – è l'orizzonte stesso di un senso consensuale, di una traducibilità, un possibile "tradurre". (pp. 238-9). Tutto l'articolo di Derrida, un'orazione funebre che presenta ogni elemento del genere retorico epideittico, e in cui egli celebra il «debito incalcolabile» che lo lega a Lyotard, è una gigantesca quanto sottilissima operazione di appropriazione di un filosofema (*il n'y aura pas de deuil*, 'non ci sarà alcun lutto') lanciato da Lyotard a Derrida nel 1990. Appropriandosi di tale filosofema, incorporandolo e quindi lasciandolo funzionare all'interno del proprio orizzonte decostruttivo (indeterminazione-iterabilità-indecibilità), Derrida a un tempo ventriloqua il dispositivo frasale lyotardiano applicandolo alla sua stessa frase e dopo, paragrafo dopo paragrafo, pagina dopo pagina, il filosofo di El-Biar conclude spiegando la ragione della mancanza filosofica del tema del lutto nel *Dissidio*.

Naturalmente Derrida non può che comprendere e tradurre nei propri termini la questione del lutto nel libro di Lyotard, secondo cui cioè un concetto etico non può che rimanere strozzato nel passaggio al cognitivo – un classico *topos* derridiano, come abbiamo già avuto modo di vedere: «l'istituzionalizzazione del lutto non rischierebbe di suggellare l'oblio? Di proteggere non la memoria, ma dalla memoria?» (p. 234); «il lettore deve fare il lutto sulla sua voglia di sapere a chi è destinata questa frase e, soprattutto, sulla possibilità che lui, lei o noi, ne siamo i destinatari. La leggibilità comporta il lutto: una frase può essere leggibile, devo poterlo divenire fino a un certo punto, senza che il lettore, la lettrice e forse nessun luogo di lettura possa ritenersi in ultima istanza il destinatario. Indubbiamente il lutto apre la possibilità e la terribile condizione di ogni lettura» (p. 236). Conclude Derrida: «tutto avviene come se – questa è la mia ipotesi di lettura - il lutto supponesse o un litigio relativo a un danno, o un torto, cioè un dissidio. Senza litigio o dissidio, niente lutto. In un certo modo il "peggio della morte" e il non-lutto è che *non ci sia nemmeno il dissidio» (pp. 253-4). La dispersione frasale lyotardiana, la necessità di un concatenamento e quindi il fatto che nel Dissidio* dispersione significhi politica del concatenamento e del giudizio, in Derrida diventa, tramite l'appropriazione del filosofema lyotardiano *il n'y aura pas de deuil*, una furiosa riflessione della destinazione testamentaria del sopravvissuto: «ritengo che tutte le frasi siano virtualmente testamentarie […]. Questa frase […] piuttosto ci dice qualcosa del testamento – e forse l'eredità più fedele comporta l'assenza di testamento» (p. 237). Comunque, fra Derrida e Lyotard la morte indialettizzabile marca il confine fra territori teorici diversi. Se in Lyotard la «testa di Medusa dentro» è ciò che spacca il meccanismo dialettico-speculativo di proliferazione del "noi", e quindi la morte indialettizzabile viene letta all'interno di politiche epistemiche, in Derrida essa rimane prigioniera di un'interiorità etica scetticamente indecisa su come essa debba tradurre se stessa nel cognitivo: «la morte obbliga, e sarebbe quindi l'altro nome originale dell'obbligazione assoluta. L'impegno incondizionato non lega quindi a colui o a colei (a colui, non a delle "cose") che, dopo l'evento della morte, diviene l'origine assente e, allo stesso tempo, la destinazione dell'obbligo assoluto, incondizionato, non negoziabile, al di là di ogni transazione. L'assenza senza ritorno aprirebbe allora all'incondizionato. Terrificante. Terrore. […] L'incondizionato […] significa la morte del morto, la morte senza lutto: non ci sarà alcun lutto. Non si hanno obblighi incondizionati che nei riguardi di un morto. Con un vivo si possono sempre negoziare delle condizioni. Alla morte si rompono le simmetrie: non si può più fingere, urge la verità. Ma si ha mai a che fare con il morto? Chi lo potrebbe giurare? La morte impossibile è forse che il vivente condiziona tutto?» (p. 240). Purtroppo qui non posso continuare quello che dovrebbe diventare un corpo a corpo critico fra Lyotard e Derrida sulle questioni del perdono, della materialità della testimonianza e della conseguente decostruzione del lutto – in questo senso le ultime pagine di "Lyotard e *noi*" andrebbero perlomeno accostate, e solo per iniziare, a *Glas,* a *Ciò che resta del fuoco* e a *Perdonare* di Derrida. Per poi discutere queste opere con le pagine in cui Lyotard riflette sullo statuto filosofico della negazione freudiana e dell'affetto inconscio, ovvero *Discorso, figura*, ma anche *Heidegger e "gli ebrei"* e *Letture d'infanzia.*

56 I termini «bella morte» o «morte magica» (*belle mort* e *mort magique*) nel *Dissidio* riassumono le modalità speculativa in cui la fine del finito trova la propria posizione e giustificazione nell'infinito, nell'immortalità idealistica. Già nella *Notizia Platone* il dispostivo frasale analizza efficacemente il genere aristotelico della retorica epidittica e ciò che nella relativa permutazione istanziale rende le morti celebrate degli eroi un valore che legittima sia l'oratore che il suo pubblico. La *belle mort*, come è facile comprendere, epitoma per Lyotard il meccanismo di permutazione che permette al genere dialettico-speculativo di superare l'*impasse* assillante dello scetticismo – o, detto hegelianamente, la negatività radicale di un finito che non finisce di finire.

57 Sulla lettura lyotardiana nel *Dissidio* del silenzio dei sopravvissuti della Shoah si veda Dorota Glowacka, "Lending an Ear to the Silence Phrase", in Claire Nouvet, Zrinka Stahuljak, and Kent Still (eds.), *Minima Memoria: In the Wake of Jean François Lyotard*, Stanford, Stanford University Press 2007, pp. 49-66.

58 *D*, p. 128.

59 *D*, p. 129.

60 *D*, pp. 130-1.

61 *D*, p. 131-2.

62 *D*, p. 138.

63 *D*, p. 132.

64 *Ibidem*.

65 Per un approfondimento di queste tematiche lyotardiane si veda Debra B. Bergoffen, "Interrupting Lyotard: Whither the We?", in H. J. Silverman (ed.), *Lyotard*, cit., pp. 127-39.

66 *D*, p. 138.

67 Nella modulazione di questa preferenza è facile accostare qui la critica generale che Colletti muove a Hegel nel suo *Il marxismo e Hegel*. Al modo in cui il filosofo di Stoccarda intende e imbriglia sia la materia che gli eventi storici ingabbiandoli nell'orizzonte di una ragione che li ha compresi già da sempre. Un genere di sussunzione, questa, che per Colletti non avviene in Kant visto che nella filosofia kantiana la materia, invece, rimane sempre una determinazione reale, giammai logica.

68 Per una buona panoramica del peso giocato dalla negazione indialettizzabile nella filosofia di Lyotard, come del relativo concetto di *intraitable*, il nome per cui *différend* sta nelle altre opera lyotardiane, si vedano i contributi di Miguel Abensour, "Sull'intrattabile", e di Alain Badiou, "La tutela del mattino", entrambi in Aa.Vv., *Pensiero al presente. Omaggio a Jean-François Lyotard*, a cura di Federica Sossi, Cronopio, Napoli 1999.

69 Per una breve tematizzazione introduttiva del rapporto problematico fra individuo, specie umana e senso della morte si rinvia a un articolo di Enrico Berti, "La morte tra metafisica e marxismo", in «Idee», 1991, vol. 16, pp. 43-52. http://siba-ese.unisalento.it/index.php/idee/article/view/2875/2348

70 «L'occorrenza, la frase, come *che cosa*, che accade, non rientra affatto nel problema del tempo bensì in quello dell'essere/non essere. Questo problema è suscitato da un sentimento: può non accadere nulla. Il silenzio non come frase in attesa ma come non-frase, non *che cosa*. Questo sentimento è l'angoscia o lo stupore: c'è qualcosa piuttosto che niente. Non appena ciò è messo in frasi, l'occorrenza è concatenate, registrata e obliata nell'occorrenza di questa frase che, dichiarando il *C'è*, lega l'occorrenza comparandolo a con la sua assenza. [...] Anche Lei fa l'ipotesi di una traccia? Di un silenzio o di un bianco che cancella l'avvenimento? [...] L'*Ereignis* è effettivamente il lampo che fa apparire qualcosa (un universo di frase) ma che acceca e si acceca in ciò che illumina? Questo ritiro è esso stesso una frase? […] O si tratta di un altro tipo di silenzio ancora? Di un altro tipo silenzio. Che non verte mai su una istanza in un universo di frase, ma sull'occorrenza di una frase. Non ci sarebbe più presentazione. – Ma Lei scrive: "È impossibile che non ci sia frase"! – È proprio questo: il sentimento che l'impossibile è possibile. Che la necessità è contingente. Che occorre concatenare, ma che non ci sarebbe di che concatenare. L'"e" senza presa. Quindi, non soltanto la contingenza del come del concatenamento, ma la vertigine dell'ultima frase. Assurdo, evidentemente. Ma il lampo ha luogo – lampeggia, esplode nel nulla della notte, della nuvola, del cielo blu». *D*, pp. 102-3.

71 Nell'intervista del 1988 con van Reijen e Veerman, "An Interview with Jean-François Lyotard", art. cit., p. 302, Lyotard afferma che: «l'intellettuale moderno era una figura dell'Illuminismo, e tutti gli intellettuali, a prescindere dalla parte per cui patteggiavano, (eccetto, naturalmente, i nazisti), fondavano la loro legittimità, la legittimità del discorso pubblico attraverso cui designavano la giusta causa e di cui si rendevano portavoce, nella grande metanarrazione dell'emancipazione. Gli intellettuali avevano sempre però l'autorità per tale discorso in comune, e questo era fondato sull'idea generale di una storia che procede verso il proprio fine 'naturale', cioè l'emancipazione dell'umanità dalla povertà, ignoranza, pregiudizio e assenza di godimento. Attualmente non abbiamo il sostegno delle metanarrazioni emancipative. Quello che rimane è il minimo richiesto per ciò che chiamo una politica della resistenza. Cosa vuol dire resistenza? Quali sono i punti di resistenza? Da un lato sono quelli di cui stavo parlando mentre discutevo del rispetto per i diritti naturali, in altre parole quelle libertà dette elementari (e nostro dovere è intervenire quando sono a rischio); d'altro canto c'è però una resistenza che è forse più segreta e più specifica, e riguarda maggiormente e allo stesso tempo anche più la condizione politica contemporanea che, come dicevamo, viene investita nel campo culturale. Mi riferisco a una resistenza dentro e attraverso la scrittura come iscrizione che attende il non scrivibile. Il vero compito politico oggi, per lo meno per ciò che ha anche a che fare con il culturale (e non dovremmo davvero dimenticarci, anche se potremmo mantenere un silenzio prudente sull'argomento comunque molto importante, per quanto sia 'anche solo' capitale), è di far crescere la resistenza che la scrittura offre al pensiero costituito, a quello che è già passato, a quello che tutti pensano, a quello che ben conosciuto, all'ampiamente riconosciuto, a quello che è 'leggibile', a tutto ciò che può cambiare la sua forma». Gérard Sfez ha fatto il punto sull'«eclisse del politico» nel concetto di *différend* che avviene nel Lyotard successivo al *Dissidio*. Si veda G. Sfez, "The Writings of the Differend", in C. Nouvet, Z. Stahuljak, and K. Still (eds.), *Minima Memoria*, cit., pp. 86-105, in particolare le pp. 90-4. In un'altra intervista con Elizabeth Weber, datata 1991, Lyotard ammette che: «non voglio e non posso più investire politicamente sui conflitti contemporanei nella stessa misura in cui ho potuto investire sul dissidio marxista, per una ragione molto semplice: ora sappiamo (anche "la sinistra" lo sa, suo malgrado) che non esiste un'alternativa globale al capitalismo, e che quei conflitti dovranno essere regolati all'interno del sistema capitalista. Di conseguenza, più che la dimensione di un dissidio, essi hanno la dimensione della "lite"». Si veda Aa.Vv., *Pensiero al presente*, cit., pp. 33-4.

72 «Se la politica fosse un genere e se tale genere pretendesse di assurgere a questo stato supremo, si farebbe presto a dimostrare la vanità della pretesa. Ma la politica è la minaccia del dissidio. Essa non è un genere, è la molteplicità dei fini, e la questione del concatenamento per eccellenza. Essa sprofonda nella vacuità in cui "accade che...". Essa è, se si vuole, lo stato del linguaggio, ma non c'è *un* linguaggio. E la politica consiste nel fatto che il linguaggio non è un linguaggio ma delle frasi, o in quello che l'essere non è l'essere ma dei *C'è*. Essa è l'essere che non è, uno dei suoi nomi. [...] Tutto è politica se politica è la possibilità del dissidio in occasione del minimo concatenamento. Ma la politica non è tutto se si crede con ciò che essa sia il genere che contiene tutti i generi. La politica non è *un* genere». *D*, pp. 175-6.

73 Il penultimo blocco teorico del *Dissidio* è dedicato Marx, al modo in cui Lyotard piega nella propria agonistica frasale alcuni dei concetti chiave del filosofo di Treviri (lavoro, merci, denaro, valore di scambio eccetera). Il conflitto profondo tra i detentori dei mezzi di produzione, i capitalisti, e i venditori della propria forza lavoro, i proletari, è secondo Lyotard il più forte dissidio della società contemporanea: «ma il verdetto sempre pronunciato in favore del tempo

guadagnato, se pone fine alle liti, può allo stesso tempo esasperare i dissidi». *D*, p. 223. La sussunzione del lavoro vivo in lavoro morto da parte del capitale nasconde solo malamente il torto che il genere economico compie quando fagocita le frasi che «non obbediscono alle regole dello scambio». Ecco come Lyotard, in pratica, traduce il libro I del *Capitale*: «Il lavoro è sottoposto alla regola dello scambio due volte. Le condizioni di lavoro nel sistema capitalista sono tutte il risultato dell'egemonia del genere economico, nel quale si tratta di guadagnar tempo. Per se stesso, il lavoro ignora questa posta. C'è un dissidio insolubile fra lavorare e guadagnar tempo. I sentimenti (tristezza, collera, odio, alienazione, frustrazione, umiliazione) che accompagnano tali condizioni di lavoro nascono da questo dissidio e lo segnalano. – La subordinazione del lavoro allo scambio si chiama anche salariato. Il genere economico presenta quest'ultimo come un contratto tra un venditore e un acquirente di "servizi"». *D*, p. 221. Queste pagine del *Dissidio* registrano il profondo tentennamento lyotardiano sulla filosofia di Marx: da una parte egli si chiede: «il marxismo [inteso «come sentimento del dissidio»] non ha finito il suo compito, ma come continua?» (p. 215), e, dall'altra, Lyotard interpreta tutta la filosofia di Marx secondo la griglia teorica della *Notizia Kant 4*, l'ultima, quella che termina con le analisi sull'entusiasmo e i segni di storia. In questo senso, il Marx lyotardiano diviene un'estensione del Kant storico-politico letto in chiave frasale: «Marx tenta di trovare l'idioma che la sofferenza dovuta al capitale reclama. Nella sofferenza e nella lotta di classe, che è un referente per frasi cognitive (quella dello storico, del sociologo, dell'economista), egli crede di avvertire la domanda del proletariato che è l'oggetto di un'Idea, un ideale della ragione, l'umanità lavoratrice emancipata. […] Il comunismo […], questa finalità è segnalata da segni di storia, l'entusiasmo che le lotte dei lavoratori possono suscitare. […] Marx intende il sentimento di entusiasmo come una domanda proveniente da un sé (ideale, emancipato). Il referente dell'Idea di comunismo è tradotto in soggetto (destinatore) che prescrive il comunismo. L'essere comune vuole se stesso. Una cosa che può formularsi soltanto nel genere speculativo». *D*, pp. 215-6. Conseguentemente, Lyotard si spinge fino a obiettare a Marx la costruzione indebita dei *pontaggi* effettuati: «"Dar la parola" al proletariato significherà dotarlo di una realtà storico-politica. Marx costruisce l'Associazione internazionale dei lavoratori. Egli interpreta così quel segno che è l'entusiasmo suscitato dalla Comune come se esso segnalasse il progetto politico della classe reale e come se delineasse l'organizzazione di un partito reale. Abbiamo qui un secondo "passaggio" illusorio: il primo passa dal segno che è l'entusiasmo solidaristico all'ideale di un soggetto rivoluzionario, il proletariato; il secondo passa da questo ideale all'organizzazione politica reale della classe operaia reale». *D*, p. 216. Inoltre, è da quest'indebiti *pontaggi* marxiani che per Lyotard discendono tutti i conflitti di legittimità fra i vari movimenti operai e i rispettivi partiti comunisti. Ciò che comunque Lyotard non riesce a erigere attraverso il proprio dispositivo frasale è un fronte teorico in grado di contrastare «l'egemonia del genere economico», il genere che in ambito postmoderno ha sussunto tutti gli altri e vige incontrastato grazie al suo potere permutativo di natura irrefrenabile e onnipotente: «l'eterogeneità dei regimi di frase nonché dei generi di discorso (delle poste in gioco) trova un idioma universale, il genere economico, un criterio universale, la moneta del più forte, cioè quella più credibile, più capace di dar tempo, quindi di riceverne». *D*, p. 222.

74 *D*, p. 86.

75 Naturalmente il ruolo giocato da Marx e Freud in Lyotard è complesso e già da *Discours, figure* del 1971 entrambi figurano nella sua filosofia in modo non passeggero, rivestendo inoltre negli anni significati e ruoli differenti. Mi riservo di approfondire in modo organico e rigoroso la lettura lyotardiana di Marx e Freud in un articolo successivo.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Dall'onnipotenza al contatto:
due letture femminili del riconoscimento hegeliano

Alessandra Campo

Abstract: *This article deals with the concepts of recognition in the work of philosopher Judith Butler and psychoanalyst Jessica Benjamin. They both offer interpretations of the famous fourth section of Hegel's Phenomenology of Spirit, and although these two readings raise questions on the same topics, they make use of different conceptual frameworks and achieve heterogeneous results. In particular, this article shows the incapacity of their positions to fully convey, within the notion of recognition, the articulation of an intersubjective/horizontal dimension and an infrasubjective/vertical one. Like those philosophers identified with "negative thought", Butler and Benjamin draw almost exclusively on a Kleinian-Lacanian psychoanalysis and rely on a radical deconstructionism, which, on the one hand prevents Butler from formulating a well-grounded ethics of recognition and on the other prevents Benjamin from taking into account the vertical relation that everyone has with inner alterity, that is the emotional body.*

Premessa

Judith Butler e Jessica Benjamin rappresentano senz'altro due tra le voci femminili più rilevanti all'interno dell'attuale dibattito sul riconoscimento, soprattutto in ambito psicoanalitico. In particolare, ciò che le accomuna è la rilettura della psicoanalisi alla luce della teoria hegeliana del riconoscimento, sebbene, con riferimento alla prima, occorra precisare che si tratta della psicoanalisi di stampo kleiniano-lacaniano, mentre, nei riguardi della seconda, è piuttosto l'impostazione intersoggettiva[1] a farla da padrona. Per comprendere le loro posizioni è perciò opportuno, in via preliminare, offrire un quadro generale che descriva gli sviluppi interni alla psicoanalisi e al

femminismo, cornici teoriche cui entrambe appartengono, pur con significative differenze. Questo quadro generale tenderà a privilegiare la prospettiva intersoggettiva, soprattutto così come viene presentata da Benjamin nei suoi lavori, ma lo farà soltanto per agevolare una descrizione sommaria della strada che la psicoanalisi ha preso dopo Freud. È opportuno precisarlo dal momento che, nelle conclusioni del presente articolo, si tenterà, per così dire, una manovra all'indietro tale che, se il passaggio dalla psicoanalisi classica a quella relazionale può essere sintetizzato nella formula "dalla pulsione alla relazione", il ritorno da questa ad alcuni concetti fondamentali della prima trova invece espressione nella seguente: "dalla relazione alla pulsione".

1. Femminismo e psicoanalisi: la scoperta dell'altro-da-sé

La visione intersoggettiva è il risultato di un lungo processo iniziato quando, già al tempo di Freud[2], la psicoanalisi spostò il proprio obiettivo concentrandosi sempre più sulle fasi precoci dello sviluppo della prima e della seconda infanzia. Questo spostamento ha avuto importanti ripercussioni in quanto, attribuendo alla diade madre-bambino «un'importanza che rivaleggia con quella del triangolo edipico»[3], fino ad allora dominante, ha stimolato, conseguentemente, una nuova interpretazione dello sviluppo dell'individuo. Secondo Benjamin, in particolare, lo spostamento dall'edipico al *pre-edipico*, e cioè dal padre alla *madre*, ha cambiato l'intero edificio della psicoanalisi in quanto la psiche, dapprima concepita come «un campo di battaglia fra pulsioni e difese»[4] (si pensi all'immagine vulgata del soggetto umano come un sistema a energia monodica proposta da Freud), è diventata ora un dramma interiore riguardante l'io e gli oggetti. Da qui a interessarsi alla relazione fra il Sé e l'Altro, centrale nella prospettiva intersoggettiva, il passo fu breve. Se, infatti, gli oggetti non sono che rappresentazioni mentali degli altri, la concentrazione sulle relazioni fra l'io e i suoi oggetti interni ha inevitabilmente condotto a prestare maggiore attenzione al sé e alla sua relazione con l'altro[5].

Negli ultimi venticinque anni si è assistito a un vertiginoso aumento di studi sulle fasi precoci dello sviluppo del sé e, in particolar modo, su come tale sviluppo sia fortemente influenzato dalla relazione con l'altro. Lo spostamento d'interesse ha coinvolto varie correnti psicoanalitiche tra le quali alcune hanno privilegiato la relazione *interna* con l'oggetto e altre quella *esterna*, cioè con un oggetto reale. Seppur con le dovute differenze fra scuola inglese e statunitense, si può affermare che questa distinzione è alla base di due orientamenti interni alla psicoanalisi: la prospettiva *intrapsichica* e quella *intersoggettiva*. Mentre la prima concepisce la persona come un'unità separata con una complessa struttura interna, la seconda descrive le capacità che derivano dall'*interazione fra* il sé e gli altri, un'interazione reale che ha luogo tra *due soggetti reali.* In questo modo, anche quando descrive soltanto il sé, la teoria intersoggettiva ne vede la solitudine come un momento particolare nell'ambito delle relazioni, e non come una condizione originaria dell'individuo[6]. Scrive Benjamin: «L'area cruciale che scopriamo con la teoria intrapsichica è l'*inconscio*, l'elemento cruciale che esploriamo con la teoria intersoggettiva è la rappresentazione del sé e dell'altro come esseri distinti, ma in *relazione* tra loro»[7]. La distinzione fondamentale fra i due approcci consiste infatti nel modo di concepire l'altro e la relazione con esso[8]. La prospettiva intrapsichica, pur riconoscendo il contributo dell'oggetto al soggetto, non ha mai confrontato quest'ultimo con l'altro esterno, cioè con qualcosa di esterno alle sue proiezioni e identificazioni e, in questo modo, ha lasciato che la trama proiettivo-introiettiva del soggetto prevalesse sulla relazione esterna con l'altro fuori di lui. Conseguentemente, secondo alcuni, non è stata capace di produrre una critica del sé indipendente perché chiuso in se stesso. Dal canto suo, la teoria

intersoggettiva, alla cui elaborazione e diffusione hanno contribuito tanto la psicoanalisi quanto il femminismo, emerge, invece, da una nuova attenzione alla madre nel pensiero psicoanalitico che, attraverso una lunga serie di passaggi interni alla teoria, ha consentito di fuggire definitivamente il cosiddetto mito della mente isolata e delle relazioni esclusivamente fantasmatiche con gli oggetti-altri. «L'idea che il dialogo Sé-Altro sia il fondamento dello sviluppo psichico -scrive Benjamin- è cresciuta in parallelo con la rivalutazione della diade materna primaria e delle sue possibilità affettive e comunicative»[9]. Tuttavia, precisa Benjamin, riconoscere il sé intersoggettivo non significa negare l'importanza dell'intrapsichico. La visione intersoggettiva, in realtà, seppur distinta da quella intrapsichica, non può infatti, secondo Benjamin, farne a meno: ciascuna concentra l'attenzione su aspetti *egualmente* importanti, sebbene diversi, della vita psichica. Pertanto, in virtù di questa profonda interdipendenza, Benjamin si impegna a cogliere entrambe le realtà: «senza l'inconscio -scrive- la teoria intersoggettiva si fa unidimensionale, perché solo sullo sfondo dello spazio privato della mente, l'altro campeggia in rilievo»[10].

Si può ben comprendere come il ruolo del femminismo, ai fini di questa rivalutazione, sia stato fondamentale. La psicoanalisi classica, più che non rappresentare l'attività della madre nel produrre e sostenere la vita, si è limitata, precisa Benjamin, a darla per scontata. La sua accentuazione del ruolo paterno insieme col postulato che definisce la femminilità soltanto come *altro* rispetto alla mascolinità sono stati di fatto all'origine di una concezione, durata a lungo, che riconduceva il ruolo della madre quasi esclusivamente alla capacità, meccanica, di ridurre la tensione incontinente del bambino attraverso la soddisfazione dei suoi bisogni. In tal modo, la madre appariva come un oggetto del bambino e la loro relazione pareva basarsi esclusivamente su una pulsione orale e su una dipendenza fisiologica, cioè su un bisogno a-specifico di qualcuno che consentisse di scaricare la tensione. Per Benjamin però la descrizione freudiana della femminilità (ereditata in seguito dai lacaniani) va inserita nel contesto della cultura patriarcale e fatta al contempo dipendere da una specifica costellazione psichica che è quella del maschietto in posizione edipica[11]. La prospettiva delle relazioni oggettuali e il femminismo a questa ispirato hanno invece rivalutato il ruolo della madre, facendo luce su nuovi aspetti della relazione madre-bambino che mostrano come entrambi siano *due soggetti autonomi* capaci di rispondere in modo *personale*. Per Benjamin è significativo che questa concezione dell'intersoggettività sia scaturita dall'attenzione alla diade psicoanalitica e a quella composta da madre-bambino e cioè da quella rinnovata attenzione al dialogo tra sé e altro che ha consentito di reintegrare soggettività *e* relazionalità tanto nel rapporto paziente-analista, quanto in quello bambino-genitore.

Se tuttavia è indubbio che il femminismo abbia contribuito quanto la psicoanalisi a questo progetto intersoggettivo, pure è opportuno sottolineare con Benjamin che questo contributo è stato offerto solo da un certo femminismo e da una certa psicoanalisi: più precisamente dal femminismo e dalla psicoanalisi ispirate alla scuola delle relazioni oggettuali. In *L'ombra dell'altro* Benjamin si propone, come in precedenza, di lavorare nello spazio definito dagli interessi, in parte coincidenti, della psicoanalisi e del femminismo, ma più che negli altri suoi lavori si dedica qui a un confronto con le questioni sollevate dagli sviluppi post-moderni della teoria femminista, che mettono in rilievo «il problema della differenza, la posizione del soggetto e la costruzione della conoscenza»[12]. L'interrogativo centrale della teoria intersoggettiva riguarda la questione di *come* e *se* il sé possa realmente arrivare a una relazione con l'altro esterno *senza* assimilarlo o esserne assimilato per identificazione, e tale interrogativo può essere considerato, a parere di Benjamin, un ulteriore aspetto del problema, affrontato in molti scritti femministi, relativo alla posizione da cui è possibile rispettare la differenza, o meglio, la molteplicità delle differenze. Benjamin osserva come tale dibattito sia andato di pari passo con il dibattito sulla questione del

soggetto che, rileva la psicoanalista, «ha dato origine ad alcune obiezioni proprio alla nozione di riconoscimento»[13] così preziosa per la teoria dell'intersoggettività. Ecco perché, nel terzo capitolo del suo *L'ombra dell'altro*, l'autrice decide di affrontare queste obiezioni. Da questo confronto dipendono infatti le sorti di una teoria intersoggettiva fondata su basi solide tanto in psicoanalisi quanto in filosofia. Proprio la forma della sfida alla nozione filosofica di soggettività era stata d'altronde ciò che aveva consentito a Benjamin di distinguere tra due correnti interne al femminismo: una francese, post-strutturalista e decostruzionista di stampo lacaniano, e una d'ispirazione francofortese, che assume invece come principale riferimento la scuola delle relazioni oggettuali. Rimando alle prime pagine del capitolo "L'ombra dell'altro soggetto" per il quadro storico-filosofico all'interno del quale queste due correnti hanno preso forma e sono venute distinguendosi[14]. Ciò che qui ci interessa è come al primo gruppo di femministe "appartenga" Judith Butler e come invece del secondo faccia parte Jessica Benjamin; e come, caratteristica della prima tendenza sia la decostruzione del soggetto che così diviene *scisso*, *disperso* o *decentrato*, laddove, centrale per le femministe relazionali, è la questione del riconoscimento dell'altro *concreto*. Tale precisazione si rivela importante soprattutto se si considera come questa diversa provenienza, che si ripercuote anche nella scelta di diversi ambiti di ricerca, sia ciò che principalmente ci permette di spiegare le ragioni del loro disaccordo.

Un dialogo tra Jessica Benjamin e Judith Butler esiste ed è sostenuto da entrambe nei loro rispettivi lavori. In particolare, è nel capitolo sesto di *La Disfatta del genere* e nei capitoli secondo e terzo di *L'ombra dell'altro* che le due autrici si riferiscono esplicitamente l'una all'altra. Alla Benjamin Butler attribuisce i meriti di aver tentato di elaborare un tipo di "psicoanalisi non-eterosessista" e di aver dato avvio alla più importante discussione su genere e sessualità oggi a nostra disposizione, all'incrocio tra filosofia e psicoanalisi, mentre, nei capitoli sovramenzionati, la psicoanalista americana s'impegna a confutare alcune posizioni della prima, di cui pure apprezza la tenacia e l'impegno, in nome dell'ideale del riconoscimento reciproco. Per motivi di spazio ed esigenze di semplificazione individueremo dapprima il rapporto che ciascuna intrattiene col "padre del riconoscimento" sottolineandone, se necessario, eventuali fraintendimenti e nelle conclusioni, dopo un rapido excursus sui nuclei tematici rispetto ai quali le due autrici dissentono, cercheremo di articolare una critica incrociata che, assumendo su di sé le ragioni di entrambe, riesca nondimeno a creare uno spazio terzo che però avrà meno il carattere di un luogo intersoggettivo di quanto sulla base di queste premesse si è potuto credere.

2. Riconoscere Judith Butler

Pensatrice di spicco all'interno dell'attuale dibattito filosofico internazionale, Judith Butler, insegnante nel Dipartimento di Retorica e Letterature comparate alla University of California di Berkeley e professoressa alla European Graduate School, è una delle teoriche più discusse in ragione delle sue riflessioni sul potere, la sessualità e l'identità. Il suo ambito di ricerca e di scrittura s'inquadra nell'orizzonte del post-strutturalismo decostruzionista e del femminismo postmoderno o lacaniano, sebbene qualsiasi definizione si tenti di assegnarle, seppure corretta, risulti pur sempre riduttiva e imprecisa. Per questa ragione allora è più proficuo individuare i nuclei tematici affrontati dalla filosofa californiana la quale, negli ormai otto libri tradotti in italiano[15], si è impegnata ad analizzare la relazione dinamica tra i concetti di identità, sessualità, autorità e potere. Irraggiungibile però sarebbe un pensiero così eclettico senza, per un verso, il costante riferimento a Michel Foucault -sia per quel che riguarda gli studi sul potere e sulla soggettivazione,

sia per quel che concerne quelli intorno alla cura di sé[16]- e, per l'altro, al decostruzionismo[17] di Derrida che, per parte sua, rende possibile un dialogo radicale con un ampio ventaglio di autori e paradigmi altrimenti difficile. Obiettivo dell'intera produzione della pensatrice è infatti la critica al soggetto politico moderno e alle categorie che rendono possibile la sua definizione. Tale critica, seppur sociale, non può tuttavia prescindere da una critica al soggetto filosofico e psicoanalitico, da come cioè viene pensato, strutturato e reso possibile l'Io. Ciò accade perché vi è una dimensione intersoggettiva e relazionale che presiede ai processi di soggettivazione e cui è necessario guardare in una nuova luce[18]. Per questo motivo le sue analisi delle forme della soggettivazione *foucaultianamente* intese non sono considerate solo nella dimensione genealogica o storico-strutturale, venendo piuttosto declinate anche secondo una prospettiva *ontologico-relazionale* in virtù della quale le norme che precedono la nostra soggettivazione sono sempre mediate da una relazione umana. E la relazione umana è per Judith Butler una relazione di desiderio.

Se alla tradizione hegeliana che associa il *desiderio* al riconoscimento, si accosta l'eredità spinoziana per cui ogni essere umano è *desiderio* di esistere e perseverare nel proprio essere (*conatus*) e, a questa, la militanza femminista nei luoghi in cui il *desiderio* si nasconde, otteniamo il distillato più puro dell'impegno butleriano. Complessivamente l'opera di Butler è paragonabile a un movimento di *discesa* e *risalita* che invade l'apollineo giorno con le viscere della notte più nera. Il suo coraggio e la sua volontà di vedere (e vedersi) l'hanno infatti accompagnata fin nei più bui sotterranei a incontrare le esistenze che vi dimorano: esistenze sospese, nascoste e rifiutate che non possono essere esibite alla candida luce del giorno, una luce fatta di norme e categorie la cui forza è quella della distinzione. La genealogia foucaultiana le ha insegnato che quella luce si alimenta di una profonda oscurità e collima con essa, in quanto i dispositivi che la riflettono funzionano sulla base del distacco *da* e dell'allontanamento *di* qualcun'altro: quei dispositivi sono cioè circoli chiusi di sapere-potere che si arrogano il diritto di tracciare un confine tra *dentro* e *fuori*, o meglio, sono essi stessi quel confine e dipendono da quel fuori. A tal proposito si crede necessario che ci sia qualcuno da respingere per respingere, qualcuno da rifiutare per rifiutare. E poi, soprattutto, si crede necessario che ci sia uno spazio o un luogo dove sistemare *questi* respinti e *questi* rifiutati prima di allontanarli. Ma non è così. Butler con tutti i suoi lavori non smette di mostrarci, seguendo in questo la preziosissima lezione di Foucault, che in realtà c'è *solo un impulso*, un desiderio di respingere e rifiutare: c'è *solo una paura*. Quel qualcuno e quello spazio vengono dopo, anzi sono inaugurati dal gesto che organizza la paura per un non troppo strano caso di *circolarità performativa*: paura (dell'altro, di sé) – desiderio di sconfiggerla – azione (esclusione) – realtà/oggetto (esclusi) – paura (di nuovo) – desiderio di sconfiggerla e così via… si spera non all'infinito.

È a questo punto che subentra Hegel, il quale sulla paura, anzi sul terrore che la presenza dell'altro incute nel sé, ha scritto "qualcosa" nella sua *Fenomenologia*. Butler lo incontra, come ci racconta ella stessa, quasi per necessità. Assorbita dalla riflessione filosofica e politica sulle condizioni e i destini della subordinazione e dell'esclusione scrive: «avevo proprio la sensazione di trovarmi *all'interno* del termine che stavo analizzando»[19].

3. Una lettura post-hegeliana del riconoscimento

Quella di Butler è però una lettura *post-hegeliana* del riconoscimento ed è tale perché essenzialmente *post-strutturalista*. Dagli scritti iniziali di politica sovversiva del genere sino alle ri-

flessioni pacifiste dell'ultima produzione è sì possibile reperire una profonda continuità derivante dalle ascendenze hegeliane presenti nella sua concezione della soggettività, ma queste ascendenze sono puntualmente filtrate dal massiccio uso del metodo genealogico di Foucault e dal ricorso alla psicoanalisi lacaniana. Invero, è proprio in virtù di un recupero della teoria hegeliana del riconoscimento che Butler negli anni '90 contesta il cosiddetto "binarismo sessuale"[20], così come, è in virtù di una rielaborazione della stessa teoria che, in testi successivi al 2000, tematizza la possibilità di un'etica non-violenta[21]. Ma, a uno sguardo attento, entrambe queste operazioni risulterebbero impossibili senza la mediazione del post-strutturalismo decostruzionista, una mediazione che è, del resto, anche ciò che consente a Butler di collocarsi, come sottolinea A. Cavarero nella prefazione al testo *Soggetti di desiderio,* tra coloro che rifiutano, perché non convinti del tutto, l'interpretazione vulgata di Hegel secondo la quale l'intera *Fenomenologia* culminerebbe in un trionfo della totalità, che è trionfo dell'unità rispetto al molteplice, dell'universale rispetto al particolare, dell'identità sulle singole differenze[22]. L'impegno di Butler è in questo senso originale nella misura in cui, pur appartenendo a un corrente filosofico-culturale che difficilmente guarda a Hegel come a una fonte d'ispirazione (e ciò proprio in virtù del carattere totalitario e assolutizzante che attribuisce alla sua filosofia e che mal si combina con l'elogio della dispersione, il culto del frammento e la destrutturazione perpetuata del reale in cui tale corrente grossomodo si risolve), riesce comunque a trovare un metodo, nel senso proprio di via, per dialogare col "padre", un metodo che anzi rinviene, proprio nelle pagine della *Fenomenologia*, le primigenie forme di quella dispersione, frammento e destrutturazione, le loro, in altri termini, condizioni di possibilità.

Quando Butler decide di analizzare la *Fenomenologia* nei suoi anni giovanili decide infatti di farlo secondo un doppio registro: da un lato, ricostruisce puntualmente l'itinerario del soggetto che nel corso delle sue avventure con l'alterità cerca appunto di inglobarla nel suo processo di auto-riflessione mirante al raggiungimento dell'integrità ontologica; dall'altro, soffermandosi su alcune figure che segnano il viaggio del soggetto romantico hegeliano, come ad esempio l'incontro fra le due autocoscienze e la figura della coscienza infelice, vi rintraccia un'alterità capace di volta in volta di *resistere* all'incorporazione o all'assoggettamento. A parere di Butler (e vien da dire quasi solo suo), questa irriducibile alterità di cui il soggetto fa esperienza, lungi dal lasciarsi risolvere nel soggetto stesso, ne mina piuttosto il sogno di autonomia e trasparenza[23]. Il rapporto della filosofa queer con Hegel è quindi ambivalente[24] perché, se da un lato ne rifiuta il teorema del riconoscimento in quanto fondantesi su una reciprocità simmetrica tra l'io e il tu che si incontrano, dall'altro, nell'interpretarlo, com'ella stessa scrive, "fedelmente", affiora, malgrado ciò, come il riconoscimento sia il nome da dare al processo irreversibile attraverso il quale si diventa *continuamente* altro da ciò che si è. Invero, se si dovesse seguire alla lettera la *Fenomenologia dello Spirito*, se ne dedurrebbe, scrive Butler «che l'io è costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto»[25] e ciò perché qualunque io emerge nella *Fenomenologia*, si rivela sempre come la rimozione temporale del suo precedente aspetto: esso si trasforma durante l'incontro con l'alterità, ma non per far ritorno a se stesso, quanto piuttosto per diventare il sé che non è mai stato. In altri termini, essere se stessi comporta continuamente il distacco da ciò che si è e il non godere della prerogativa dell'auto-identità (o certezza di se stesso, come Hegel la chiama). Per questo motivo la lotta hegeliana per il riconoscimento non è per Butler finalizzata a produrre l'identità e perciò l'unità, o per lo meno, non consiste semplicemente in un atto reciproco in virtù del quale io riconosco che l'altro è strutturato al mio stesso modo. Al contrario, in questa lotta che si annuncia come lo sforzo di entrambe le figure di annichilirsi

a vicenda, "l'altro ci altera" evidenziando come nostra condizione ontologica quella di esseri per cui «lo stare dentro di sé si rivela impossibile»[26].

4. L'ec-stasi della *Fenomenologia*…

Andare oltre Hegel significa perciò concepire l'incontro iniziale con l'altro nei termini di un *fallimento* del progetto narcisistico alla base di quella che è una *cattiva reciprocità*, una reciprocità sorretta da una somiglianza, una reciprocità come identità[27]. Per la filosofa statunitense, l'incontro con l'alterità è infatti irriducibile a qualsivoglia principio di identità e il riconoscimento dell'altro non è riconoscimento dell'assoluta somiglianza che ci lega. Questa è solo la stanza luminosa e piena di specchi in cui avviene il riconoscimento di Hegel: una stanza «in cui non c'è nessuna opacità, nessun attrito che offuschi le finestre o attenui la (troppa) luce»[28]; o meglio, questi attriti, se ci sono, sono ben presto soffocati o oscurati da una nuova luminosità. Butler insiste invece sulle zone d'ombra, sugli scarti e sugli spossessamenti più che sulle ri-appropriazioni, e perciò la sua lettura si configura come una lettura *post-hegeliana* del riconoscimento. Secondo l'autrice infatti «è proprio la mia opacità a me stesso a generare la capacità di attribuire un certo tipo di riconoscimento agli altri»[29].

Nel proporre la sua interpretazione, che risente notevolmente degli influssi della cultura francese del secondo Novecento, Butler muove dall'osservazione di come «l'altro hegeliano si trovi sempre fuori, all'esterno. O comunque è inizialmente esterno, e solo in un secondo momento viene riconosciuto come costituivo del soggetto»[30]. Questa scena iniziale, più o meno comunemente accettata, ha indotto, secondo Butler, alcuni critici e studiosi[31] a concludere che il soggetto hegeliano compia una «grossolana e indiscriminata assimilazione di ciò che è esterno, riducendolo a una serie di aspetti interni»[32]. Altre letture invece[33], tra cui la sua, hanno piuttosto sostenuto come la relazione con l'altro sia «*eminentemente ek-statica*»[34], il che equivale a dire che l'io trova ripetutamente se stesso al di fuori di sé senza che nulla possa mettere fine «all'impulso ripetuto e continuo di quest'esteriorità»[35] che è paradossalmente la sua. Quando Hegel introduce la nozione di riconoscimento nella sua *Fenomenologia*, egli -sostiene Butler- narra il primario incontro con l'altro in termini di *perdita* di sé. Infatti, scrive Hegel «l'autocoscienza, (…) è uscita fuori di sé (…) ritrovandosi come un'altra essenza, ha perduto se stessa»[36] e ciò che vuole suggerire con quest'espressione è che qualunque sia la coscienza, qualunque sia il sé -scrive Butler- «esso troverà se stesso, solo e comunque, in quanto riflesso di sé in un altro»[37]. Il riconoscimento ha *inizio* perciò con l'intuizione di essere perduti nell'altro, spossessati da un'alterità che in parte riflette ciò che siamo e, in questo senso, rappresenta, una forma più evoluta di desiderio: non più una semplice distruzione dell'alterità, ma l'inquietante dinamica in cui si cerca di trovare se stessi nell'altro, solamente per scoprire che tale rispecchiamento è il segno della propria espropriazione e perdita sé[38].

In altre parole, per la filosofa americana, la nozione ek-statica del sé offertaci da Hegel implica che per essere se stessi è necessario passare attraverso la perdita di sé, dopo di che, non ci sarà mai più restituito ciò che eravamo. "*Ek-stasi*" vuol dire letteralmente "*esistenza fuori di sé*" e per Butler questa è la radice di quell'originaria esposizione agli altri che ci spossessa e non ci restituisce mai un solo io, mai il nostro io. In un certo senso, scrive, «io sono sempre altra rispetto a me stessa e non si dà alcun momento finale in cui possa ritornare me stessa»[39]. Non c'è ritorno, non c'è possesso ma sempre e solo un'*apertura* e uno *smarrimento*: estroflessi ed espropriati, costretti ad oscillare tra una perdita, un recupero e una nuova perdita, veniamo costantemente trasformati

dai nostri incontri con l'altro che non hanno né inizio né fine perché noi siamo originariamente e irrimediabilmente consegnati agli altri, costitutivamente alterati fin da quel primo incontro con l'altro che è la nostra nascita. Questa è per Butler la vera scena inaugurale del soggetto, una scena *tragica* e dalle tinte fortemente post-strutturaliste che lo vede fin da subito *agito da* e *riflesso in* un'alterità che gli è estranea e che tuttavia lo determina. Tale relazione con l'Altro, seppur radicale e costitutiva rispetto al soggetto, è nondimeno profondamente ambivalente. Il prezzo che si paga per la conoscenza di sé è infatti la perdita di sé ed è l'altro a offrire l'opportunità sia di assicurare che di minare tale conoscenza. Ecco il rischio, ecco la vulnerabilità, ecco il declino di ogni luminoso sogno di onnipotenza. Siamo esseri ontologicamente bisognosi e persi gli uni negli altri e il riconoscimento è l'atto che testimonia questo ritorno al sé ripetutamente negato: non c'è nessun io primigenio cui tornare, nessuna auto-referenzialità da recuperare. L'unico ritorno probabile è un *ritorno con l'altro* dal quale è impossibile affrancarsi perché è proprio tale relazionalità a costituire il sé. Non si dà identità propria né assoluta coerenza con noi stessi perché l'altro, sia in qualità di mediatore di norme, sia come elemento di espropriazione della mia "auto-affezione", mi costituisce e mi consegna a un'esteriorità che impedisce al mio sé di essere trasparente a se stesso.

5. …e la "perdita" di Hegel

Il carattere *post-hegeliano* della lettura di Butler può forse ora esplicitarsi più agevolmente: esso consiste, come abbiamo accennato, nella ripresa e nell'isolamento di alcune figure e momenti della *Fenomenologia* a discapito di altri. Butler seleziona cioè i momenti di disillusione, delusione e disfatta, in quanto mostrano, e non solo al protagonista della *Fenomenologia,* come ogni sogno di trasparenza a se stesso, ogni progetto di auto-fondazione riflessiva e di assoluta autonomia non siano nient'altro che l'oggetto di un desiderio. Il "post" sembrerebbe quindi alludere alla necessità di superare e andare oltre colui che pure ha per primo messo a tema il riconoscimento: di fatto, Hegel non è riuscito a svilupparne un concetto autentico (o sarebbe meglio dire "puro") in quanto alla tensione ha preferito la quiete della negazione assoluta. Sebbene infatti il riconoscimento emerga come verità dell'autocoscienza, è noto come questa verità venga poi ripetutamente distorta e sacrificata e come, d'altro canto, se l'altra autocoscienza non viene uccisa, sia solo per una sorta di "tornaconto personale", solo cioè per poter portare avanti il proprio desiderio individuale di affermazione sull'intera realtà. Se questo tuttavia è vero, l'atteggiamento di chi, per costruire la propria argomentazione, privilegia e isola i momenti di spossessamento ed espropriazione, "dimenticando" quelli di sintesi e ricomposizione (presenti in ugual misura nelle pagine hegeliane), potrebbe in prima battuta assumere i contorni di una proiezione idealizzante che traspone nell'*hegeliano* il suo "*post*", da stabilire poi se in modo cosciente, e dunque anche interessato, oppure no. Se così non fosse e posto che la luminosità accecante del Concetto viene più volte da Butler riconosciuta e rifiutata, perché restare legati a Hegel? Perché, cioè, arrivare a parlare, con riferimento alla quarta sezione, e non solo a quella, di "ontologia relazionale" e di "filosofia ek-statica", laddove è piuttosto facile appurare che il rapporto da Hegel intrattenuto con la questione dell'alterità non è affatto riducibile al senso racchiuso in queste espressioni? Questo rapporto è infatti di gran lunga più complesso di quanto non emerga dalla lettura che Butler ne propone e forse, in questo senso, sarebbe più onesto limitarsi a riconoscere ad Hegel, come per esempio fa Benjamin, la mera paternità del termine "riconoscimento" senza pretendere di trovarvi *in nuce* la propria concezione filosofica[40]. Di fatto, questo tentativo sembra essere

più l'oggetto di un desiderio (personale) e il risultato di una "certa moda" francese che non una pretesa avanzata con argomenti filologici e di storia delle idee.

Secondo l'interpretazione che Butler fornisce della teoria del riconoscimento, ogni essere umano viene dunque all'esistenza non come individuo padrone di sé, ma come soggetto caratterizzato da un coinvolgimento ek-statico con l'altro. Ogni soggetto esiste cioè fuori di sé, perché la realtà della sua identità *dipende* dal riconoscimento degli altri soggetti. Sebbene per Butler affermare questo significhi semplicemente, e forse in modo funzionale alla sua argomentazione, spostare l'attenzione su *altre* caratteristiche che strutturano l'incontro con l'altro, e non già negare una certa tendenza hegeliana a risolvere le forme dell'altro in aspetti immanenti al soggetto stesso e al suo progetto di autosufficienza, la sua lettura della sezione quarta risulta nondimeno fuorviante e parziale. Non è possibile infatti, almeno a parere di chi scrive, rilevare quella tendenza e, al contempo, metterla da parte a vantaggio di altri momenti che, per Hegel in primis, sono in sé inessenziali. Non si può cioè tributare ad Hegel la scoperta del carattere ek-statico della nostra esistenza perché, se di ek-stasi si vuole parlare con riferimento alla *Fenomenologia*, occorre semmai ricercarla in quelle luminose pagine conclusive in cui il singolo si scopre e si ricongiunge con l'Assoluto. E lì l'ek-stasi ha più il carattere di una gloriosa ricomposizione del molteplice in unità, peraltro al limite del religioso, che non quello di una dislocazione espropriante. In effetti, concetti come "espropriazione", "perdita", "spossessamento" e "vulnerabilità" sono quanto di più lontano dalla sensibilità hegeliana, una sensibilità che, nonostante vada necessariamente contestualizzata, resta comunque altra rispetto a quella della giovane filosofa che lo legge. Nei paragrafi successivi cercheremo pertanto di comprendere e dare un senso alla scelta operata da Butler, una scelta che, se per un verso è funzionale alla sua argomentazione, per altro, come vedremo, la indebolisce notevolmente.

6. Una teoria foucaultiana del riconoscimento

La luminosità della stanza hegeliana riflette la più grande luce dell'idealismo tedesco cui, dopotutto, Hegel appartiene e questa luce è di volta in volta la luce della chiusura, della sintesi e della necessità dialettica che s'impone. Il sistema si chiude perché il desiderio è soddisfatto, ed è anzi postulato in linea di principio come soddisfacibile, altrimenti chissà se il filosofo di Stoccarda sarebbe partito per quel lungo viaggio ottocentesco. Il movimento a un certo punto si arresta e, per quanto le interpretazioni della fine della storia in Hegel siano assai controverse, l'esigenza che una "fine" vi sia anima nondimeno il passaggio da una figura all'altra della *Fenomenologia* e questo sempre e di nuovo. E, difatti, ciò che per Butler emerge come nostra *condizione ontologica* fondamentale, in Hegel è piuttosto una *figura*, una funzione. E se anche si volesse concedere qualcosa all'interpretazione che la filosofa californiana offre del riconoscimento in termini di irreversibile processo in cui si perde sempre una parte di sé, non si può tuttavia dimenticare che tale processo per Hegel ha una *fine.* C'è un momento in cui l'individuo è pienamente riconosciuto, in cui la singola autocoscienza diviene Spirito. Ogni ek-stasi è seguita da un'interiorizzazione incorporante: il soggetto ek-statico è cioè transitorio, *inessenziale* perché la perdita è continuamente risarcita e il possesso assicurato. L'ek-stasi in Hegel prefigura soltanto ciò che consente di diventare un nuovo soggetto acquisendo una nuova identità. Essa coincide essenzialmente col negativo e col momento antitetico dell'oggettività. Diversamente, se questo processo non avesse fine e se questa fine non venisse esplicitamente tematizzata come necessaria, Butler avrebbe ragione nel sostenere quanto afferma. Ma purtroppo la nozione ek-statica del sé che Hegel ci offre ci è subi-

to sottratta: la perdita è una perdita e come tale va superata. Dal punto di vista del soggetto che cerca se stesso per auto-fondarsi la relazionalità non è la verità e l'altro, seppur fondamentale, è un ulteriore figura esterna che *necessita* di essere ridotta ad aspetto interno. C'è una necessità in Hegel che impone che la relazione si sdoppi nei due momenti del dominio e della sottomissione e che *l'altro* divenga *la mia* coscienza. Quelli esaltati da Butler, quindi, coincidono tutt'al più con passaggi e momenti e forse solo il suo desiderio e la sua sensibilità le hanno permesso di elevare a condizione ontologica quella che è al massimo una funzione, uno strumento del dispiegarsi, che è insieme un farsi, del *Geist* hegeliano, il quale alla fine, riesce a realizzare il suo desiderio.

Ciò che caratterizza il recupero butleriano della teoria del riconoscimento è però, fin dall'inizio, una particolare attenzione alla possibilità che il soggetto ha di intervenire sulle norme stesse che rendono possibile il riconoscimento e quindi la sua stessa esistenza ek-statica. In Butler la dipendenza del soggettivo dal sociale non implica infatti la passività del soggetto rispetto alla normatività della società di cui fa parte ma, al contrario, comporta la possibilità, per il soggetto, di intervenire sulle stesse norme che hanno permesso il suo emergere da una rete di relazioni. Questo vale tanto per la possibilità di "dislocare" le norme dell'identità sessuale in un mondo sociale dominato dall'eterosessualità obbligatoria, quanto per la facoltà di scegliere una condotta non-violenta in una società politica in cui le relazioni internazionali sono dominate da logiche di guerra, quanto, infine, per il rapporto dialettico tra soggetto e potere, un rapporto in cui il soggetto viene a configurarsi come un'escrescenza della logica e di qualsivoglia discorso. Ed è proprio a questo tipo di argomentazioni che è funzionale la lettura ek-statica della *Fenomenologia*. Se infatti, si privilegiasse soltanto quella tradizionale e vulgata, non si riuscirebbe a dar conto delle possibilità che il soggetto ha di trasformare le condizioni del suo assoggettamento in premesse per la sua libera soggettivazione. Se cioè non si focalizzasse l'attenzione su un'alterità capace di resistere all'incorporazione e all'assoggettamento, come sarebbe possibile delineare lo spazio per l'*agency* del soggetto?

Ogni lettura è un'interpretazione e ogni interpretazione, per quanto cerchi di sospendere il proprio punto di vista e i propri interessi, resta nondimeno ad essi collegata. In tal senso quella di Butler è una *lettura foucaultiana del riconoscimento* e, con quest'espressione, si vuole rendere quella commistione di hegeliano e post-hegeliano che caratterizza la sua singolare concezione. Il sottolineare con forza il momento della perdita, dell'espropriazione e della dislocazione sono funzionali in particolare a quell'ideale di *riconoscimento critico* che per Butler deve guidare la "rivolta" dei soggetti, i quali devono impegnarsi a riappropriarsi e a risignificare le catene e le trame di riconoscimento a cui sono, fin dalla nascita, legati e che li identificano prima e al di là della loro volontà-coscienza. Occorre infatti riconoscere il legame per arrivare a negarlo (criticarlo). Detto altrimenti, privilegiare lo scacco, l'apertura e lo spossessamento sono gesti che immediatamente fanno luce sulla possibilità, per il soggetto, di divenire tale, pur nella consapevolezza, che per Butler non si deve mai abbandonare, di appartenere a un contesto relazionale, di essere esposti costitutivamente gli uni degli altri e di essere per questo chiamati ad interpretare le nostre azioni come risposte alla presenza dell'altro. Su quest'ultimo assunto si fonda, del resto, la stessa nozione butleriana di responsabilità etica.

In aggiunta va poi sottolineato che senza questa possibilità di agire retroattivamente, a livello psichico, sul proprio passato fino a diventarne testimoni e "padroni", la stessa psicoanalisi, con cui Butler, come si è detto, non smette di dialogare, non avrebbe, del resto, ragion d'essere. In *Critica della violenza etica* la filosofa di Berkeley torna sulla psicoanalisi confrontandosi con autori come Winnicott, Laplanche e Bollas che più di altri hanno insistito sul ruolo del *transfert* e del *controtransfert* nella pratica clinica. E ancora torna sulla psicoanalisi in *La disfatta del genere*, confrontandosi con Jessica Benjamin, autrice che opera, come lei, una rilettura della psicoa-

nalisi alla luce della teoria hegeliana del riconoscimento. La psicoanalisi, riletta attraverso questi autori, appare all'ultima Butler come quella *tecnologia del sé* che insiste non solo sulla natura relazionale dell'ego e sulle valenze trasformative della narrazione, ma anche sulla mancanza di autotrasparenza del soggetto. Questa opacità del soggetto a se stesso, questa sua incapacità di dare conto totalmente di sé, sebbene possa apparire come uno scacco alla nozione di responsabilità (se non ho scelto di essere quello che sono, potrei pensare di non essere pienamente responsabile delle mie azioni), è per Butler, al contrario, la sola e autentica condizione di possibilità per il cambiamento. D'altronde, come le insegna Lévinas, la *responsabilità* non è relativa a un atto compiuto, ma deriva dall'essere «soggetti all'appello inatteso dell'altro» e quindi, paradossalmente, in *presenza* di un altro io divento responsabile addirittura di quel passato di cui non so dare conto. Ma proprio perché sono stato forgiato da relazioni di cui non sono padrone, che hanno strutturato la mia personalità già da prima che io fossi pienamente soggetto, ho la possibilità di ritematizzare queste relazioni, di rielaborarle emotivamente e di divenire un soggetto diverso. Tuttavia, questa ritematizzazione e questa trasformazione, precisa l'autrice, sono possibili soltanto in una relazione transferale, con l'analista o comunque con un altro che, con la sua presenza benevola, si faccia pubblico testimone di cambiamenti che non potrei fare in solitudine. Solo all'interno di nuove relazioni di riconoscimento posso infatti ridislocare le mie matrici psicologiche, ad esempio assumendo la responsabilità della violenza che altri hanno compiuto su di me scegliendo di non riprodurla a mia volta su altri[41]. In che senso allora il carattere ek-statico e foucaultiano della sua teoria del riconoscimento finisce con l'indebolire quanto pure si prefigge di rendere possibile, ovvero una soggettivazione libera e un'etica pacifista radicale?

7. La vulnerabilità dell'etica del riconoscimento è la vulnerabilità del soggetto butleriano

Anche quando utilizza un approccio psicoanalitico per indagare la struttura del soggetto o per riflettere sull'attualità, Butler si richiama quindi a una psicoanalisi che assomiglia molto a una teoria del riconoscimento e, fino ai suoi ultimi testi, è evidente quanto, nel farlo, resti legata all'eredità di Foucault, e quindi a un'idea di filosofia come pratica di pensiero al tempo stesso descrittiva e decostruttiva che non le consente di dichiarare fino in fondo lo statuto *normativo* della sua teoria del riconoscimento. Da un lato Butler sembra volersi limitare a narrare una presunta genesi della soggettività attraverso un sincretismo di metodo genealogico (Foucault), psicoanalisi (Lacan, Winnicott ecc.) e teoria del riconoscimento (Hegel), ma, da un altro, attraverso la descrizione della vulnerabilità umana propone un'etica pacifista radicale. In altri termini, Butler sembra operare un salto logico dal piano descrittivo al piano normativo che rende legittima la seguente domanda: come può il *fatto* della fragilità dell'essere umano, della sua esposizione alla violenza dell'altro, fondare il *valore* dell'etica della responsabilità e della non-violenza? Invero, dalla consapevolezza della vulnerabilità mia e dell'altro potrei anche trarre l'indicazione che, qualora, attraverso un oculato calcolo di forze, io possa prevedere di farla franca, mi converrà esercitare impunemente violenza sull'altro, e trarre da questa violenza un riconoscimento della mia potenza. Non potrebbe essere considerata anche questa un'azione *responsabile*, che risponde cioè alla presenza dell'altro? Come Butler sa bene, in senso descrittivo il misconoscimento è una possibilità iscritta in ogni relazione di riconoscimento. In una relazione di riconoscimento-misconoscimento che cosa dovrebbe allora convincermi che l'etica della non-violenza è una risorsa di senso più ricca dell'esercizio della violenza? Una risposta potrebbe essere depositata in un sentimento di *gratitudine* derivabile dal fatto stesso di essere in vita: costitutivamente esposto

alla violenza dell'altro, il neonato è diventato adulto perché qualcuno se ne è preso cura, perché qualcuno ha permesso l'emergere della sua soggettività. Ma perché un bambino diventato adulto, solo per il fatto di essere stato (sufficientemente) curato ed amato, dovrebbe prendersi cura degli altri ed essere capace di amore? Perché dovrebbe agire seguendo un ideale di gratitudine? Non potrebbe invece sviluppare una personalità egoista, viziata e prepotente?

A questi interrogativi si potrebbe rispondere osservando che, oltre a un indebito passaggio dal piano descrittivo a quello normativo (spiegabile in parte con una certa ostilità post-strutturalista e post-moderna nei confronti di ogni pretesa normatività)[42], vi è nella proposta di Butler una declinazione del concetto di responsabilità in un senso quasi completamente orizzontale: essa cioè viene a coincidere con un non meglio identificato comportamento che valga come risposta alla presenza dell'altro, laddove una nozione più concreta e verticale di responsabilità dovrebbe legarsi a quello che, per restare all'eredità spinoziana alla Bulter pure così cara, è il concetto di *amor sui*. Detto altrimenti, la responsabilità deve in primo luogo essere responsabilità nei confronti di se stessi, dei propri desideri e delle proprie pulsioni e a questo genere di responsabilità, per così dire, primaria, sembravano peraltro alludere alcuni passaggi dei suoi primi lavori in cui era tematizzata la soggettivazione da un punto di vista psichico. In secondo luogo, sebbene estremamente caro alla tradizione francese (cui Butler non smette mai di ispirarsi), il concetto di gratitudine non è particolarmente efficace a sostenere un'etica del riconoscimento che si voglia normativa e radicale. E non lo è sia perché è un sentimento, e come tale variabile e soggettivo, sia perché, nonostante il suo scaturire da un contesto di cure "sufficientemente buono" possa sembrare naturale, si dimentica troppo facilmente che la natura, soprattutto quella pulsionale, è cifrata da un'ambivalenza insopprimibile e che quindi non c'è nulla di scontato. Con riferimento a quest'ultimo aspetto è perciò necessario, almeno a parere di chi scrive, prendere sul serio quell'ambivalenza e i fenomeni di onnipotenza e distruttività, e per farlo occorre prendere sul serio la psicoanalisi, in particolare quella che s'impegna a descrivere e a rendere conto di quella originaria ambivalenza. In altri termini, come è possibile mettere in campo una nozione forte e solida di responsabilità etica se forti e solidi non sono, in primo luogo, le strategie e i modelli filosofico-psicoanalitici utilizzati per descrivere il processo di soggettivazione?

Nelle conclusioni di questo articolo affronteremo meglio quest'ultima questione. Per ora limitiamoci ad analizzare più da vicino il problema: è come se Butler sostenesse che ogni essere umano dipende dal riconoscimento dell'altro ed è vulnerabile al misconoscimento dell'altro (constatazione di un fatto), e che *quindi* ogni essere umano deve rispondere alla propria condizione facendosi carico della vulnerabilità propria e altrui, scegliendo di riconoscere l'altro piuttosto che misconoscerlo (prescrizione di una norma). Ma Butler non indica sotto quale condizione normativa dal *fatto della vulnerabilità* dell'umano sia possibile far discendere il *dovere del riconoscimento*: Butler non rivela il principio normativo non negoziabile implicito nella sua etica non-violenta (Lévinas, invece, lo dichiara apertamente: per lui si tratta del comandamento "Non uccidere!" pronunciato dall'Altro in senso assoluto, cioè da Dio). L'argomentazione di Butler manca, insomma, della premessa maggiore e si risolve in un appello, seppur accorato e intenso: la sua validità dipende da una condizione normativa che la filosofa non esplicita, e che forse avrebbe potuto esplicitare se si fosse soffermata maggiormente sia su altri psicoanalisti, sia sulle riflessioni di Adorno, che pure sceglie spesso come interlocutore, intorno all'idea di umanità. Di fatto, un'ipotesi normativa potrebbe, seguendo il filosofo francofortese, essere la seguente: dalla vulnerabilità dell'umano discende il valore del riconoscimento se e solo se al sentimento di appartenenza all'umano si associa il dovere morale della giustizia. L'aporia di Bulter potrebbe pertanto essere corretta come segue: se e solo se un essere umano vuole far salvo il senso di giustizia

implicito nel suo sentimento di appartenenza al genere umano, allora dal fatto della dipendenza e vulnerabilità che caratterizzano la condizione umana ella/egli trarrà la conseguenza normativa del dovere del riconoscimento. Ma, a ben guardare, anche l'esplicitazione del senso di giustizia contenuto nel più grande sentimento di appartenenza al genere umano è un traguardo che non può prescindere dalla presa in considerazione di modelli psicoanalitici di sviluppo, individuale e sociale, in grado di descrivere quel più primitivo sentimento di appartenenza a se stessi che si genera a contatto con un altro concreto fuori di noi. Solo in questo contesto e in questa duplice relazione verticale e orizzontale può infatti incarnarsi e trovare così fondamento una nozione di giustizia e responsabilità che sia solida e riconosciuta emotivamente dal soggetto. Vale a dire che, allo stato attuale delle conoscenze di cui disponiamo, ogni discorso, persino normativo, non può prescindere da quel laboratorio di concetti e strumenti così indispensabili per comprendere l'umano che è la psicoanalisi e, torniamo a ripetere, soprattutto quella psicoanalisi che si fa carico dell'ambivalenza pulsionale, dei conflitti che sorgono tanto sull'asse verticale della personalità che su quello orizzontale.

A mio modesto avviPer poter completare la sua argomentazione etica, Butler dovrebbe quindi, da un lato, assumere uno stile argomentativo più "analitico" e, dall'altro, trascendere l'orizzonte lacaniano per rivolgersi ad autori che, da sempre impegnati nella descrizione di processi psichici più concreti e materiali, riescano a compensare l'enfasi da lei posta quasi esclusivamente su dinamiche de-strutturanti di carattere per lo più linguistico e simbolico. Se infatti il soggetto cui si mette capo è un soggetto irrimediabilmente scisso, espropriato e perso (e solo e soltanto tale), come può poi l'etica, che su questo modello di soggettività si fonda, essere concreta e solida? Più che alle pratiche discorsive occorrerebbe guardare al corpo per capire cos'è il soggetto, e non al corpo-tavoletta-di-segni o a quello della performance *drag queen*, quanto piuttosto al corpo emozionale, quell'impasto di energia, sensazioni e impulsi cui la nostra mente deve costantemente dare senso e significato. Questa e solo questa è la pratica narrante, ovvero la pratica narrante di un corpo e questo e solo questo è il simbolico, ovvero la capacità di distanziarsi da un marasma corporeo-emozionale che pure abita il fondo di ogni nostro pensiero. Ma il suo modo di filosofare, che resta fedele al metodo della genealogia foucaultiana e legato alla filosofia della decostruzione, per il momento sembra averle impedito l'accesso a queste possibilità del pensiero e, aggiungerei, delle pratiche di vita.

8. l riconoscimento reciproco di Jessica Benjamin

Jessica Benjamin, psicoanalista e saggista statunitense, lavora a New York ed è professoressa di psicoterapia e psicoanalisi alla New York University. Dai suoi lavori, tradotti in italiano[43], emerge chiaramente come tutta la sua riflessione sia attraversata «dal problema della nostra relazione con la coscienza indipendente dell'altro, una mente che è nella sua essenza, *come la nostra e tuttavia diversa*, impenetrabile, tanto che sfugge al nostro controllo»[44]. Proprio su tale *relazione dialettica* si fonda la sua concezione dell'intersoggettività, espressa dalla formula «dove erano gli *oggetti* devono subentrare i *soggetti*»[45].

L'ideale del "riconoscimento reciproco" comprende, per Benjamin, varie esperienze descritte nella ricerca sull'interazione madre-bambino: sintonia emotiva, influenza reciproca, reciprocità affettiva, condivisione di stati d'animo. Il riconoscimento, infatti, per quanto centrale nell'esperienza umana, risulta difficile da cogliere attraverso un unico significato: esso ci appare in così diverse sembianze che raramente siamo capaci di afferrarlo attraverso un unico concetto. «Ci sono

innumerevoli quasi-sinonimi di questo termine: riconoscere significa *confermare, convalidare, rendersi conto, sapere, accettare, capire, sentirsi empatici, registrare mentalmente, tollerare, apprezzare, vedere, identificarsi con, trovare familiare…amare*»[46]. Ma a dispetto di una polisemia insopprimibile ciò che conta, afferma Benjamin, è che questa categoria si rivela estremamente efficace per comprendere le esperienze precoci di relazione, mostrandoci come quei primi scambi avvengano tra partecipanti attivi e creativi, soggetti reali capaci di influenzarsi *vicendevolmente*. Invero, se la visione ortodossa (freudiana) che descrive lo sviluppo psichico come una «successione di forme organizzative del rapporto monologico tra pulsioni libidiche e capacità dell'io»[47], non è più sostenibile, in quanto lo sviluppo del sé e il processo di socializzazione dipendono in modo determinante da esperienze che il bambino fa nella *relazione* affettiva con i suoi primi partner (adulti significativi) e se, d'altro canto, accettiamo l'idea che i bambini non cominciano la vita come parte di un'unità indifferenziata dalla quale piano piano si separano fino a conseguire uno stato di assoluta autonomia e indipendenza, segue necessariamente che la questione principale non è più o non è solo come ci sciogliamo dall'unione, ma anche come ci colleghiamo ad altri e li riconosciamo. Vale a dire che, una volta d'accordo sul fatto che lo sviluppo non consiste in una progressiva e unilaterale differenziazione e che l'altro ha un ruolo fondamentale tutt'altro che strumentale, la questione diventa: come è possibile pensare allo sviluppo in un linguaggio che non sia quello della separazione? Alla risposta a questa domanda, che è una risposta in termini di riconoscimento reciproco, hanno contribuito notevolmente, a parere di Benjamin, gli studi sul narcisismo e sui disturbi di personalità intrapresi da Winnicott ed egregiamente proseguiti da Heinz Kohut.

Ad ogni modo, ciò che qui interessa comprendere è come l'*intersoggettività* sia la *teoria* per quella specifica *capacità* che è il *riconoscimento*.: una capacità consistente essenzialmente nel distinguere tra usare gli altri come oggetti propri e riconoscere l'altro come soggetto esterno (altro concreto). "*Inter*-soggettività" letteralmente significa "*fra* soggetti" ed è per questo che il cuore di questa teoria è la relazione dalla quale non si può prescindere. Se difatti il processo di differenziazione consiste in un equilibrio costante tra affermazione *e* riconoscimento, tra padronanza *ed* espressione del sé e se i partner della relazione sono due soggetti attivi, la questione centrale diventa: come posso riconoscermi riconoscendo l'altro dal quale non posso separarmi? Detto altrimenti, se il legame non è simbiotico e se lo sviluppo non consiste in una progressiva separazione, occorre disporsi a pensare a uno sviluppo (affermazione) nel legame (riconoscimento). Ma tutto questo conduce a un paradosso, o a una tensione per dirla con Butler, che ora dobbiamo illustrare e col quale dobbiamo costantemente misuraci.

9. Il paradosso del riconoscimento

Il paradosso nasce dal fatto che un simile riconoscimento può venire solo da un altro da noi, che a nostra volta riconosciamo, e che quindi, di conseguenza, non è possibile pensare a un'affermazione (riconoscimento) di sé che non sia al contempo un riconoscimento (affermazione) dell'altro. In ogni fase dello sviluppo il conflitto centrale tra questi due momenti contraddittori si ripropone in base al nuovo livello in cui il bambino sperimenta la propria indipendenza e separatezza dall'altro e dalla risoluzione di questo conflitto dipende un sano sviluppo del sé e delle sue capacità di relazione[48]. Il riconoscimento reciproco, centrale nella visione intersoggettiva, diventa gradualmente, almeno seguendo lo sviluppo del bambino, un vero e proprio obiettivo e il fatto che la differenziazione consista, come abbiamo visto, in un equilibrio paradossale tra

affermazione di sé e riconoscimento dell'altro è ciò che ci consente di spiegare come il riconoscimento possa diventare una *lotta* per il *controllo* dell'altro. In realtà, osserva Benjamin, fu Hegel il primo a mostrare come dal riconoscimento reciproco possa scaturire una lotta per farsi riconoscere da un altro, con ciò trovando conferma a noi stessi, e come questa lotta sia il nucleo delle relazioni di dominio, soprattutto quando la tensione del paradosso non viene preservata. Hegel ha cioè formulato a livello filosofico ciò che oggi è discutibile sulla base di quanto sappiamo sullo sviluppo psicologico del neonato.

Prima che la psicologia moderna iniziasse a esplorare lo sviluppo del sé, il conflitto tra affermazione e riconoscimento, tra autonomia e dipendenza, osserva Benjamin, fu messo in luce da Hegel nella sua dissertazione sulla lotta tra le due autocoscienze che raggiunge il culmine nel rapporto padrone-schiavo. Hegel ha analizzato il nucleo centrale di questo problema mostrando come il desiderio di indipendenza del sé si scontri *sempre* con il bisogno di riconoscimento del sé da parte di un altro e come questa tensione generi una lotta per la vita e per la morte che vede le due autocoscienze fronteggiarsi al fine di imporre il proprio desiderio su quello dell'altra. In un primo momento entrambe cercano di negare l'altra in quanto si sentono minacciate nel loro senso di assolutezza, ma subito dopo entrambe realizzano che tale negazione (o distruzione) è impossibile. Se si distrugge l'altro, se l'altro muore, non ci sarà nessuno a riconoscere il sé, così come, se l'altro mi nega il riconoscimento, i miei atti risulteranno privi di significato. *Impasse*. Anche per Benjamin che legge Hegel, tutto nasce da un momento di riconoscimento reciproco: ciascuno esiste solo in quanto esiste per l'altro, e cioè solo in quanto riconosciuto, e ciascuno ha bisogno dell'occasione di agire e influenzare l'altro per affermare la propria esistenza. «Per Hegel però -scrive Benjamin- è semplicemente un dato di fatto che questa reciprocità, la tensione tra affermazione del sé e riconoscimento dell'altro, deve venir meno»[49]. Quella che sembra essere (ed è) una situazione senza via d'uscita, che ci costringe ad accettare la dipendenza dall'altro e la sua indipendenza da noi, rappresenta per Hegel *solo* un ostacolo che, come tale, deve essere rimosso e superato. Invero, nonostante l'incontro fra le due autocoscienze mostri un sé che ha un bisogno paradossale dell'altro (pur cercando di porsi rispetto a quest'ultimo come un'entità assoluta e indipendente)[50], questo bisogno viene nondimeno negato, cancellato, in quanto il sé postulato da Hegel non ha –sottolinea Benjamin- nessun bisogno *intrinseco* dell'altro. L'altro è cioè usato solo come strumento di rassicurazione della propria assolutezza.

Nella scena hegeliana il soggetto sperimenta in primo luogo se stesso come assoluto e solo in un secondo momento cerca conferma di quest'esperienza nell'altro. Ma se ciò che si cerca di confermare è il proprio senso di assolutezza, difficilmente la conferma avrà luogo per mezzo del riconoscimento reciproco (e relativo) della propria diversità e limitatezza; piuttosto essa consisterà nella negazione di tutto ciò che minaccia quella sensazione di essere uno e solo. Come ci insegna tutta la psicoanalisi però, questa sensazione è dannatamente illusoria e fuorviante. Soli e assoluti infatti non siamo mai, ma per Hegel, così come per alcuni esponenti della psicoanalisi classica, rileva Benjamin, il sé prende effettivamente le mosse, senza peraltro abbandonarlo, da uno stato di onnipotenza che si vuole affermare nell'incontro con l'altro. La triste scoperta di non poter soddisfare questo desiderio, dal momento che per affermare se stesso il sé deve riconoscere l'altro (e riconoscere l'altro significherebbe negare e/o compromettere la propria assolutezza), è la scintilla che fa scoppiare il conflitto. Per dirla con Hegel, «la coscienza di sé vuole essere assoluta. Vuole essere riconosciuta dall'altro per collocarsi nel mondo e fare di se stessa il mondo intero. L'io vuole dare prova di sé a spese dell'altro; vuole credersi unico»[51] e perciò cerca di rinnegare la dipendenza nella quale è venuto a trovarsi. Poiché però il fare dell'una implica sempre il fare dell'altra, un fare identico prodotto da una simmetria reciproca, ciascun sé avanza

la stessa pretesa e la lotta per farsi riconoscere sarà perciò all'ultimo sangue, oltre che costantemente alimentata dal desiderio di ritornare al proprio stato di originaria onnipotenza mantenendo il controllo sull'altro-da-sé. Questa *pretesa di assolutezza* è per Benjamin, la base del dominio e del rapporto padrone-schiavo.

10. Dalla "dialettica del controllo" alla "logica del paradosso"

Secondo la psicoanalista americana, infatti, il dominio nasce dal tentativo di negare la dipendenza negando l'altro, avvertito come minaccia per il nostro sé (onnipotente). Ma negare la soggettività all'altro, misconoscerla e rifiutarla, sono azioni che realizzano una libertà, per così dire, negativa, una libertà intesa cioè come rifiuto del legame e del riconoscimento reciproco e che, per questo motivo, «porta in sé il seme del dominio»[52]. "Libertà" significa qui fuggire l'altro oppure sottometterlo e "autonomia", misconoscere la dipendenza. Questi sono, osserva Benjamin, gli ideali di libertà e potere forgiati da un soggetto chiuso in se stesso nel vuoto creato dall'assenza di tensione, un soggetto che, davanti al paradosso fondamentale per cui, nel momento stesso in cui realizziamo la nostra indipendenza dipendiamo da un altro che deve riconoscerla, rinuncia alla conoscenza di sé piuttosto che affrontare «la complessità della vita fuori dal suo paradiso privato»[53]. Per il soggetto onnipotente il paradosso del riconoscimento è quindi insostenibile. La coscienza è letteralmente *fuori di sé*[54] e cerca di annientare l'altro nell'illusione di riuscire a rimuovere in questo modo la sua dipendenza da lui. Ma "indipendenza" non vuol dire assenza di legami e "autonomia" non significa trincerarsi nella solitudine del proprio io. Difatti, come abbiamo visto, questo tentativo, sebbene impavidamente intrapreso, è fatalmente destinato ogni volta a fallire in quanto la morte dell'altro determinerebbe l'impossibilità di essere riconosciuti, e cioè la nostra morte (sociale). Per la coscienza hegeliana tutto questo è però insopportabile: quella del riconoscimento è una verità troppo amara. Scoprire infatti che si esiste solo riflessi nell'altro fuori di noi e comprendere, in seguito alla lotta, come questo riflesso testimoni un profondo legame che non si può recidere, è una realtà inaccettabile. Benjamin tuttavia sostiene che sia inaccettabile solo per un certo ideale del sé.

È il soggetto hegeliano, così come il sé proposto da Freud (almeno secondo l'interpretazione di Benjamin), che non vuole e non può riconoscere l'altro: in quanto prigioniero del suo senso di onnipotenza egli è incapace di vedere nell'altro una persona uguale a sé. Se il solo obiettivo del soggetto è essere sicuro di sé e affermare la propria assolutezza, la reciprocità implicita nel concetto di riconoscimento costituisce ovviamente un problema. I momenti di reciprocità, seppur inevitabili, si rivelano cioè inessenziali, e appaiono nella loro natura di "momenti". Per Hegel la reciprocità non è la verità. La tensione tra affermazione di sé e riconoscimento dell'altro non può mantenersi, dovendosi piuttosto sciogliersi in forza di una necessità dialettica che la sovrasta. La necessità dell'*Aufhebung* hegeliana comporta sempre che la tensione tra fattori interni racchiuda in sé i germi della propria distruzione e del passaggio (*Aufhebung*) a un'altra forma. La lotta, infatti, non culmina nella sopravvivenza dell'uno per l'altro, e cioè in un riconoscimento reciproco; è invece il più forte che fa del più debole il suo schiavo. Secondo Benjamin il crollo della tensione avviene quando uno dei due cede, e per paura, si sottomette. La rinuncia all'onnipotenza avviene cioè soltanto quando non si ha altra scelta (si teme di non essere riconosciuti/si teme di morire davvero) e la *dipendenza* diviene così sinonimo di *resa.* Scrive Benjamin: «quando il soggetto abbandona il progetto di indipendenza o di controllo totale, lo fa controvoglia, con un desiderio persistente, per quanto inconscio, di soddisfare la vecchia fantasia di onnipotenza. Ma questo è

assai diverso dall'apprezzamento reale dell'altro come individuo a pieno titolo»[55]. I limiti della concezione hegeliana del riconoscimento consistono dunque, da un lato, nell'assunto filosofico per cui l'autorealizzazione e l'autonomia sono prerogative esclusive del singolo individuo il quale, per raggiungerle, deve spezzare ogni legame e rimuovere la dipendenza e, dall'altro, in quella "filosofia della coscienza" che legittima la riduzione di tutte le differenze esterne in aspetti interni del sé. Di fatto, osserva Benjamin, la filosofia del soggetto che si prefigge di raggiungere una completa identità col mondo fuori di sé coincide con la filosofia di un soggetto chiuso, monadico e interessato solo a se stesso, capace di concepire la relazione con l'altro soltanto in termini di interiorizzazione o incorporazione. Per la psicoanalista americana, il bisogno di scorgere nell'intera realtà (e cioè negli altri) solo un riflesso del proprio sé è il seme del dominio e la complementare reazione di chi cede davanti a quest'imponente sogno imperialista, la base della sottomissione[56]. Il dominio rappresenta in questo senso la forma pura dell'affermazione (riconosco solo il mio sé) mentre la sottomissione la forma pura del riconoscimento (riconosco solo l'altro). Questa relazione reversibile non può mai approdare a una dimensione reciproca e paritaria di riconoscimento, ma può solo scivolare da un polo all'altro in quanto l'irrealtà dell'altro impedisce di bloccare l'alternanza continua di ruoli tra loro complementari. Davanti alla rivalsa dell'uno (dominio), l'altro non può che capitolare (sottomissione). La relazione di dominio è quindi una forma alienata di differenziazione che presuppone un crollo originario del riconoscimento e un soggetto già prigioniero dell'onnipotenza. Non c'è confine tra il sé e l'altro e le posizioni possono per questo continuamente invertirsi.

Su queste basi, sostiene Benjamin, quella del riconoscimento potrebbe essere a buon diritto chiamata una *dialettica del controllo* poiché, quando il sé controlla completamente l'altro, l'altro cessa di esistere e, viceversa, se è l'altro a controllare completamente il sé, allora è il sé che cessa di esistere. Condizione di una vera esistenza indipendente è solo il riconoscimento dell'altro, della sua diversità, della sua autonomia e infine del bisogno che abbiamo della sua presenza concreta. Detto altrimenti, dobbiamo accettare la dipendenza da un altro indipendente che a sua volta dipende da noi perché solo in questo modo è possibile uscire dallo stato di grazia illusoria che porta in grembo il seme del dominio; è necessario cioè accettare la realtà e confrontarsi con la differenza, senza cercare di incorporarla. L'ideale del riconoscimento reciproco proposto da Benjamin prevede un soggetto in grado di accettare il presupposto che gli altri siano separati ma, ciononostante, capaci di con-dividere esperienze simili. Questa è la strada di uno sviluppo autentico del sé e della vera indipendenza: una strada che implica il mantenimento della tensione tra gli impulsi contradditori dell'affermazione del proprio sé e del riconoscimento dell'altro e che ci obbliga a pensare secondo la *logica del paradosso*. Il processo di differenziazione è un movimento che «scorre da soggetto a soggetto, dal sé all'altro e viceversa»[57] e solo comprendendo la natura paradossale di questo movimento possiamo «allargare il quadro dello sviluppo umano includendovi non solo la separazione ma anche l'incontro delle menti: un quadro in cui il volo dell'uccello va sempre in due direzioni»[58].

Fortunatamente questo è possibile, perché la realtà non è governata da un'oscura necessità dialettica e il paradosso del riconoscimento non conosce un'unica soluzione, per quanto complementare essa sia (il dominio e la sottomissione). La vera via d'uscita dalla morsa della complementarietà reversibile e del dualismo degli opposti che seguono il crollo del riconoscimento, e che per Benjamin costituiscono i segni distintivi del dominio, è l'intersoggettività. L'ambito intersoggettivo, lo spazio in cui avviene il riconoscimento reciproco tra soggetti è, infatti, il solo che possa competere con la relazione reversibile di dominio messa in moto dal rifiuto del riconoscimento dell'altro. La prospettiva intersoggettiva, afferma Benjamin, riguarda il modo

in cui è possibile creare una *terza posizione* in grado di spezzare le complementarietà reversibili e mantenere in tensione le polarità su cui esse si fondano. La polarizzazione degli opposti, che abbiamo visto essere necessaria alla riflessione hegeliana, nasce infatti, secondo la psicoanalista, dalla difficoltà di mantenere la contraddizione, dalla difficoltà, si potrebbe dire, a gestire una certa ambivalenza. Il crollo dell'interezza, che è un crollo del paradosso, dà luogo a due figure contrapposte, il padrone e lo schiavo, che incarnano ciascuna un solo versante della tensione. In termini psicoanalitici questo crollo dell'interezza si chiama scissione[59]. Nella scissione i due ruoli sono rappresentati come tendenze opposte e distinte, disponibili al soggetto l'una in alternativa all'altra; il soggetto è in grado cioè di sostenere solo un ruolo alla volta, proiettando sull'altro il ruolo opposto. Ciò vuol dire che il sé e l'altro non sono rappresentati come due entità parimenti equilibrate, ma piuttosto scisse in due parti distinte. La visione intersoggetiva sostiene invece che la tensione è costituiva dell'identità di ciascuno e che la psiche è inevitabilmente formata da un desiderio di *onnipotenza* e uno di *contatto*. Nello stesso individuo coesistono cioè impulsi contraddittori e il presupposto di uno sviluppo equilibrato del sé risiede proprio nella capacità di non lasciare che uno solo prevalga. La complessità è necessaria alla vita psichica, ma allora, come è possibile evitare la scissione e il crollo del riconoscimento? La questione del riconoscimento, sostiene Benjamin, sarà sempre la questione se ci sarà pace o guerra, una lotta per trionfare e per distruggere, oppure una negoziazione della differenza e questo in quanto l'interrogativo centrale è sempre quello intorno alla possibilità di relazionarsi con un soggetto senza assimilarlo al sé per identificazione. Secondo la psicoanalista di New York la possibilità di evitare il crollo e la conseguente scissione è assicurata dalla nozione winnicottiana di *distruzione* e così, nello sviluppo, la prima via d'uscita dall'incorporazione proiettivo-introiettiva, osserva, finisce col passare per il termine opposto al riconoscimento, ma solo per garantirlo più efficacemente.

11. Quando la distruzione è alla base della sopravvivenza

Il problema del riconoscimento dell'altro fu affrontato direttamente da Winnicott quando, preoccupato dalle ragioni per cui una persona possa sentirsi irreale e sperimentare un profondo senso di vuoto, s'interessò al problema del falso sé. I suoi studi[60] sul perché la sensazione di irrealtà si accompagni così spesso a una sensazione di morte e di angoscia lo portarono a concludere come il riconoscimento di una realtà esterna che non sia il frutto di una propria proiezione sia fondamentale al fine di sentirsi autentici. Nell'esperienza del venire a contatto con gli altri, e con le loro menti, risiede, per Winnicott, l'unica possibilità di sviluppare un senso di sé che sia autentico, laddove *autenticità* è sempre sinonimo di *realtà* (degli altri). La possibilità che questo contatto avvenga è legata alla capacità dell'altro di sopravvivere ai nostri tentativi di distruggerlo. Infatti, afferma Benjamin, su questo punto profondamente d'accordo con lo psicoanalista inglese, «solo l'esteriorità dell'altro che sopravvive alla distruzione consente una rappresentazione dell'altro come non controllabile *e* non minaccioso nello stesso tempo»[61]. La rappresentazione dell'altro come non controllabile e minaccioso è, di fatto, ciò che determina la chiusura, l'isolamento e l'innalzamento di insormontabili barriere. Comprendere come l'assenza di controllo e la dipendenza non siano una fonte di minaccia al proprio sé si rivela perciò di estrema importanza al fine di sviluppare un sé i cui confini con l'altro rimangano permeabili. Con-fine, infatti, non significa barriera ma indica piuttosto un finire-insieme che è quasi un con-fondersi. L'altro è contiguo e la linea che ci separa è la linea che ci unisce. La prossimità non è dunque per Benjamin, sinonimo di fusione e pericolo ma indica una mescolanza di unione e separatezza, di distanza e contatto che

non deve essere né violata, né soppressa. L'*essere se stessi in un estraneo* è un equilibrio che si raggiunge solo a patto che entrambi i partner della relazione s'impegnino in un riconoscimento reciproco delle loro individualità.

Nel saggio "*L'uso di un oggetto*"[62], che per molti versi, scrive Benjamin, «è una ripresa in chiave moderna delle riflessioni di Hegel sul tema del riconoscimento»[63], Winnicott avanza l'ipotesi che, per essere in grado di usare l'oggetto, dobbiamo prima essere in grado di distruggerlo. Winnicott afferma che dapprima un oggetto *si relaziona a*, è parte della mente del soggetto e non è necessariamente sperimentato come reale, esterno e indipendente. Ma poi arriva un momento nello sviluppo del bambino in cui questo genere di relazione deve lasciare spazio all'«apprezzamento dell'oggetto come entità esterna»[64] e non semplicemente come qualcosa che sta nella nostra mente. È un momento assai delicato in quanto il rischio di non riuscire a *usare* l'oggetto è quello di rimanere prigionieri della propria gabbia mentale di onnipotenza e insieme quello di non riuscire a stabilire una relazione autentica e reale con l'altro concreto fuori di noi; una relazione che vada oltre l'interiorizzazione. Dalla riuscita di quest'operazione dipendono poi anche le sorti della nostra capacità di amare l'altro, le sorti di quell'amore oggettuale[65] che segna l'ingresso della realtà nel mondo del bambino non più intessuto di trame fantastiche. Quando Winnicott sostiene che per arrivare a "usare l'oggetto" dobbiamo prima essere in grado di distruggerlo, la distruzione di cui parla, precisa Benjamin, non è una distruzione reale, o meglio, Winnicott spiega che il riconoscimento dell'altro implica un processo paradossale in cui l'oggetto viene sempre distrutto *in fantasia.* Per quanto apparentemente difficile da comprendere, ciò che Winnicott intende dire è che l'oggetto deve essere distrutto *dentro*, per capire che è sopravvissuto *fuori*, libero dal nostro controllo mentale.

Questo rapporto tra distruzione e sopravvivenza, nota la psicoanalista, è una *riformulazione* e una *soluzione* del paradosso di Hegel: una riformulazione nella misura in cui abbiamo visto come il tentativo di negare l'altro e di distruggerlo sia intrapreso da entrambe le autocoscienze anche nella lotta per il riconoscimento hegeliana, ma una soluzione in quanto tale distruzione deve avvenire nella fantasia e non tradursi in distruzione effettiva. Per quanto il rapporto padrone-schiavo sia il risultato e, anzi, la forma evoluta, del desiderio di annientare l'altro (durante la lotta si comprende infatti che la vita di ciascuna autocoscienza è essenziale alla vita dell'altra) e per quanto il dominio e la servitù rappresentino una forma di relazione che ha scampato la morte, in realtà il dominio, seguendo la lettura winnicottiana, appare piuttosto come una condizione di *morte-in-vita*. Quando Winnicott distingue tra distruzione *reale* e distruzione *effettiva* con quest'ultimo termine non intende riferirsi soltanto alla morte concreta, quanto invece a tutte quelle forme di relazione con l'altro che hanno la forma del controllo assoluto che nega l'identità e volontà altrui. Se è vero che il paradosso del riconoscimento apre una "lotta per il controllo", da questo non segue necessariamente che la relazione debba essere intesa in termini di maggiore o minore controllo sull'altro. Al contrario il termine controllo si rivela completamente inadeguato per descrivere il tipo di relazione che Winnicott ha in mente[66]. Se io distruggo l'altro completamente (sottomettendolo alla mia volontà), egli cessa di esistere per me e se l'altro distrugge completamente me (dominandomi come se fossi un oggetto), io non esisto più, ovvero, smetto di essere un individuo autonomo. Ma per scoprire tutto questo, per verificare che l'altro esiste (fuori della mia mente) devo cercare di esercitare il controllo, cercare di negare l'indipendenza dell'altro desiderando di essere assoluto e completamente solo: soltanto così, aprendo gli occhi, posso scoprire che l'altro è ancora lì. La distruzione è necessaria, un vero e proprio sforzo per differenziarsi ma, se le cose vanno bene, la essa sfocia nella sopravvivenza dell'altro.

Il senso della sopravvivenza, di cui parla Winnicott, sta proprio in questa capacità di resistere alle frustrazioni, alla paura, e alle aggressioni che la progressiva separazione comporta. Se la psiche è strutturata da una tensione inevitabile, altrettanto lo sarà la nostra relazione con l'altro. Ci sarà sempre un tentativo di affermare la propria onnipotenza e un altro di stabilire un contatto, sempre un'aggressione e subito dopo una riconciliazione. L'opposto del *crollo*, sostiene Benjamin, è la *riparazione* della distruzione, ma non nel senso di una falsa unità o di una riconciliazione forzata contro la quale si scatenerebbe di nuovo l'aggressività. Benjamin non si stanca mai di affermare che la dimensione più autentica è quella della dialettica e della tensione tra crollo e riparazione e che accettarla è una condizione del riconoscimento e non una sua invalidazione. Non bisogna aver paura di distruggere, né di aggredire perché altrimenti la strada tracciata sarà sempre e solo quella di una riconciliazione motivata dalla paura e di una forma cristallizzata di complementarietà che non si arrischia a negoziare la differenza. «L'esperienza del crollo (anzi) può retroattivamente illuminare l'aspetto creativo e differenziante della distruzione, che ha l'effetto (preziosissimo) di collocare l'altro in uno spazio esterno alla riconciliazione forzata»[67]. La sopravvivenza dell'altro è dunque ciò che permette di passare *da* una lotta per il controllo e dal terreno della rivalsa e della ritorsione *a* quello del rispetto reciproco e della condivisione. Una buona ragione per farlo, e su questo Benjamin mi sembra molto vicina a Judith Butler, è che in cambio del sacrificio della nostra onnipotenza, in cambio dell'abbandono del nostro Eden di beata ignoranza e in cambio di tutti i miti consolatori che ci proteggono illudendoci, ciò che riceviamo è l'altro, la realtà. «Tu sei ciò che ricevo in cambio di questa perdita e di questo dolore» scrive Butler; un senso rinnovato del legame con l'altro è ciò che si guadagna accettando l'indipendenza dell'altro, secondo la psicoanalista di New York. La vera grazia è quella che proviamo a contatto con l'altro senza il cui contributo non riusciremo neppure a sviluppare un senso di sé discreto. Il vero significato della distruzione è dunque che il soggetto può impegnarsi quanto vuole in un conflitto all'ultimo sangue con l'altro, «può scagliarsi contro le barriere dell'alterità allo scopo di sentire lo shock dell'esterno nuovo e freddo»[68] ma solo per poi risvegliarsi nel caldo piacere che il fatto che ci sia l'altro all'esterno ci fa sentire.

12. "Dalla pulsione alla relazione" e "dalla relazione alla pulsione"

Come accennato nella premessa, in quest'ultimo paragrafo cercheremo di operare una manovra all'indietro rispetto a quella che descrive il percorso che la psicoanalisi ha intrapreso dopo Freud e che si è illustrato in apertura al presente articolo. Tale manovra trova espressione nella formula "dalla relazione alla pulsione", esprimendo a sua volta il tentativo, che pure qui non può essere supportato da un numero sufficiente di riferimenti teorici e clinici, di ritornare ad alcuni concetti cardine della psicoanalisi freudiana, nella convinzione che solo così sia possibile sostentare i più recenti e relazionali modelli psicologici di sviluppo, smussandone i contorni se troppo netti ed evidenziandone, qualora presenti, limiti e svantaggi. Questo recupero permette inoltre di allestire la scena per un incontro e un dialogo tra la prospettiva intrapsichica e quella intersoggettiva e ciò nella misura in cui, almeno a parere di chi scrive, le due concezioni non possono e non devono escludersi. Ciascuna infatti fornisce un apporto fondamentale alla comprensione dei processi psichici e, eccezion fatta per le frange più estreme di ognuna, non si tratta neppure di due visioni così inconciliabili e lontane come spesso si è voluto credere e far credere. Contrapporle, da un lato, come prospettive monadiche reciprocamente escludentesi e incapaci di collaborare tra loro, sottolineando, dall'altro, solo ciò che le distanzia, in questo assumendo di volta in volta il

punto di vista di ciascuna come "migliore" e più attendibile, è invero un atteggiamento pericoloso e fazioso che, prima e più che infliggere colpi all'ego trincerato di ciascuna, danneggia la comprensione della psiche umana per chi vuole studiarla e conoscerla e nuoce altresì gravemente alla clinica e alla cura dei pazienti.

Prima però di costruire questo spazio terzo tra prospettiva intra- e inter psichica e in modo funzionale alla stessa possibilità di delinearlo efficacemente, prenderemo in esame i limiti delle due teorie del riconoscimento qui presentate. Nel farlo individueremo dapprima i nuclei tematici sui quali, nello specifico, le due autrici dissentono e, successivamente, a partire dall'illustrazione delle loro posizioni, tenteremo di metterle, per così dire, in contatto. Ciò che ci abiliterà a costruire questa relazione è, d'altronde, ciò che ci permetterà in seguito di configurare uno spazio di reciproco riconoscimento tra psicoanalisi classica e scuola intersoggettiva, spazio col quale concluderemo il nostro lavoro.

12a. Dalla pulsione alla relazione

Il dialogo sostenuto da Butler e Benjamin nei loro rispettivi lavori verte essenzialmente intorno a 8 nuclei teorici o concetti fondamentali che sono: il concetto di *identificazione*; la *costellazione psichica* di riferimento (pre-edipica , edipica o post-edipica) e la collocazione, in essa, del desiderio; le modalità che consentono l'emergenza dello *spazio terzo* del riconoscimento intersoggettivo; la nozione di *soggettività*; la concezione dell'*iperinclusività* sostenuta da Benjamin; la *natura relazionale* del sé; il rapporto tra *esclusione* e *inclusione*; e il ruolo della *negazione* e della *distruzione*. Non potendo, per motivi di spazio, addentrarci troppo nel merito della discussione, siamo costretti a limitarci a una sommaria esposizione dei loro punti di vista, in grado comunque di far emergere i tratti caratteristici di ciascuna visione. È opportuno però notare che, dalla definizione di questi concetti e dalla risoluzione di queste problematiche, emerge quasi naturalmente l'appartenenza all'una o all'altra prospettiva e, per quanto la concezione di Butler non possa definirsi a rigore intrapsichica, essa ci si avvicina nondimeno in maniera assai più consistente di quanto non faccia quella di Benjamin e di quanto la stessa Butler non riconosca. Si tratta per l'appunto di questioni fondamentali rispetto alle quali, offrire il proprio punto di vista testimonia al contempo la scelta di scuola sostenuta.

Ciò che rende possibile il dialogo tra Jessica Benjamin e Judith Butler è il reciproco interesse per l'ambito di ricerca in cui si iscrive il lavoro dell'altra. Così come la Benjamin, ponendo alla base della relazione terapeutica una norma filosofica, si trova infatti a confrontarsi con il linguaggio e i concetti specifici della filosofia, la Butler, dal canto suo, si rapporta con buona parte della tradizione psicoanalitica europea. Ciò che però interessa esistenzialmente e drammaticamente quest'ultima è lo smantellamento di ogni tentativo di restaurazione del soggetto forte e autocentrato che si costituisce escludendo gli altri ed è per questo, forse, che la filosofa californiana mantiene, più o meno consapevolmente, un atteggiamento nel complesso troppo ostile e ostinato che le impedisce di sospendere, anche solo per qualche istante, il carattere radicale e destrutturante della sua critica filosofica, in questo modo non lasciando spazio al riconoscimento dell'altro (Benjamin) e del valore della sua proposta. In effetti, sebbene nella sua etica altruistica e non violenta Butler faccia quasi sempre riferimento all'Altro, è come se poi questo riferirsi restasse privo di un sostegno teorico (o psicoanalitico) che concretamente lo sorregga assicurando, in termini politici, la salvaguardia e il riconoscimento dell'alterità, pur così intensamente caldeggiati. Secondo Benjamin nelle argomentazioni e nei modi di dire della filosofa californiana l'altro non

c'è. Al suo posto subentrano processi spersonalizzati e spersonalizzanti che, seppur funzionali alla battaglia di Butler e nel suo contesto giustificati, non colgono come ci sia un *sé* dietro quei processi e come ci sia l'*altro* dietro il sé. Essi non vi riescono perché, precisa Benjamin, la nozione filosofica di "*soggetto"* è assai diversa da quella psicologica di "*sé"*. Quest'eterogeneità, che a prima vista potrebbe apparire soltanto come la causa di un misconoscimento perpetuato e dunque come un ostacolo da rimuovere, è in realtà ciò che consente al sé psicologico di resistere agli innumerevoli attacchi che gli vengono rivolti e, in questo modo, di neutralizzare la stessa visione post-strutturalista e lacaniana del soggetto come un'entità da sempre scissa e alienata perché *effetto* di processi senza volto e senza nome. Questa resistenza e neutralizzazione sono possibili in quanto, ciò a cui la teoria delle relazioni oggettuali si riferisce, è piuttosto un sé che *scinde*, cioè che *opera* una scissione.

«La nozione di scissione come un costante processo attivo di difesa psichica operato dal sé –scrive Bnejamin- pone la questione del soggetto in modo diverso rispetto alla nozione di un soggetto scisso o di un'identità costituita da discorso, linguaggio, pratiche normative o altre strutture che fanno del soggetto un effetto»[69]. Secondo la scuola delle relazioni oggettuali, infatti, il sé è costantemente e *dinamicamente* impegnato in atti di incorporazione e proiezione in cui vengono scisse parti del sé e dell'altro, ed è proprio in questo senso che, per esempio, si può affermare che è il sé a creare attivamente l'"abietto" all'interno della dicotomia tra *parte del sé* e *non parte del sé* ripudiata. La scissione, in questo senso, non è solo difensiva ma anche *organizzante* e, a differenza della nozione di soggetto scisso, non richiede di postulare una pre-esistente unità che la scissione poi distruggerebbe. Se inoltre, come fa Butler, si rifiuta l'idea di colui che agisce dietro l'atto, di un agente o un sé che precede l'atto –continua Benjamin– «crollano le relazioni psicologiche che costituiscono il sé»[70] e che sono distinguibili dalle posizioni epistemologiche e politiche che costituiscono il soggetto della conoscenza, della storia e del discorso. Per questo motivo, affermare che siamo esseri relazionali non può e non deve significare esclusivamente che siamo de-centrati e spossessati dagli effetti di una relazione al di fuori della quale è impossibile pensarci. Essere relazionali significa *anche* essere formati e costituiti dal rapporto con un altro diverso dal sé e parlare di "costituzione" non equivale di necessità alla descrizione di un progetto di autofondatezza che esclude il diverso. La relazione è *inter*soggettiva, cioè *tra* due soggetti, ed è reciproca e la "soggettivazione" (o individuazione psichica) è un processo che, se contribuisce alla strutturazione di un "sé", nondimeno giunge a descriverlo al massimo come "ciò che si emoziona nelle emozioni" o come "l'identificante dietro le identificazioni" e dunque nient'affatto come una costruzione monologica e dalle facoltà illimitate. Sottolineare unicamente la "disgregazione ontologica" e fondare su questa la nozione psicoanalitica di "scissione", è quindi sì funzionale alla critica di ogni pretesa del soggetto auto-fondato, ma non coglie l'aspetto organizzante e costituivo della relazionalità. Di fatto, anche la prospettiva intersoggettiva della scuola oggettuale riesce nell'intento di destituire il soggetto chiuso, monadico e monologico, ma a questa impresa affianca sempre anche una concezione della relazione tra sé e altro che va *oltre* il mistero e l'irrimediabilmente perso. E questo andare oltre, bisogna precisarlo, non significa fissare dei significati e stabilire delle norme finalizzate al "possesso" dell'altro, bensì descrivere *fenomenicamente* quanto si osserva sul piano clinico-terapeutico, ossia una relazione capace di creare uno spazio intersoggettivo di riconoscimento tra due soggetti.

Stando all'impostazione evidenziata da Benjamin, Butler rimane talvolta imprigionata nella morsa dell'intrapsichico lacaniano e, almeno sul piano teorico, e la sua proposta manca per questo di una *pars costruens* la cui messa a punto dovrebbe, come si è detto, prendere le mosse da un'altra psicoanalisi. Di fatto, ciò che Butler vorrebbe veder realizzato in ambito etico e politico

trova un sostegno "solo" nell'ek-stasi e nella perdita che, pur essendo per la californiana esperienze fondamentali e rivelatrici della nostra condizione ontologica, tuttavia non sono sufficienti, da sole, ad articolare una proposta che sia in grado di fondare adeguatamente un'ontologia dell'interdipendenza e a sostenere un'etica del riconoscimento che si vuole peraltro radicale. Enfatizzare la perdita, la scissione e la disgregazione significa infatti sottolineare *solo uno* dei due momenti che compongono la nostra relazione con l'altro. E questo procedere unidirezionale è, secondo Benjamin, proprio ciò che è reso possibile dal vuoto lasciato dall'assenza dell'altro concreto. Questo vuoto è d'altronde il risultato della svolta linguistico-strutturale che, se da un lato, ha permesso un radicale smantellamento del soggetto cartesiano pre-fondato e sicuro di sé, dall'altro è anche ciò che ha consentito di situare (a partire da Lacan) il soggetto nel linguaggio, respingendo in questo modo la nozione di identità o unità dell'io e mettendo in campo un soggetto essenzialmente scisso e alienato, anzi *creato* dalla scissione e dall'alienazione. Eppure, contrariamente a quanto ritiene Butler, la vulnerabilità e l'originaria interdipendenza sono proprio ciò che la proposta di Benjamin vuole salvaguardare. Il riconoscimento reciproco dell'altro *concreto* è però in questo senso il solo atteggiamento fedele e capace di proteggere la nostra fragilità in quanto, finché ogni relazione verrà interpretata unicamente attraverso il linguaggio dello scarto e dell'espropriazione e ogni affermazione sarà compresa solo come negazione di qualcosa che così si esclude, saremo sempre anche esposti al rischio dell'onnipotenza e dell'atteggiamento distruttivo che tenta di annientare l'altro percepito come una minaccia. E questo rischio è, paradossalmente, proprio ciò che Butler vuole debellare.

In altri termini, per riuscire nel suo intento, Butler dovrebbe criticare proprio ciò di cui si serve nelle sue argomentazioni, ossia la concezione post-strutturalista lacaniana del soggetto: è opinione di chi scrive, infatti, che sia proprio quella descrizione dei processi di soggettivazione a minare dall'interno il progetto etico-filosofico dell'agguerrita californiana. Sebbene nei suoi scritti Bulter s'impegni di fatto ad assicurare uno spazio per l'*agency* del soggetto, tale operazione è nondimeno sabotata dalle stesse strategie impiegate per configurarlo. Senza il riferimento alla concretezza materiale e corporea, tanto dell'altro-fuori-di-noi che dell'altro che è in noi, è assai difficile, come stiamo per vedere, articolare il riconoscimento nel rispetto della polisemia che lo descrive come un processo svolgentesi sia su un piano orizzontale e intersoggettivo, che su uno verticale e intrapsichico. La pulsione, per così dire, distruttiva che spinge Butler a criticare pervicacemente ogni forma e dispositivo di sapere-potere se, per un verso, è ciò che rende la sua filosofia così appassionata e capace di vedere ciò che non è immediatamente visibile, per l'altro le preclude, forse, di dare espressione anche alla pulsione di vita che, da Freud in poi, è sempre stata sinonimo di Eros e dunque di relazionalità. Relazionarsi infatti non vuol dire soltanto perdersi ed espropriarsi ma anche ritrovarsi, riconoscersi e amarsi ed è da questa ambivalenza, che però è anche una co-presenza di aspetti, che Butler dovrebbe ragionevolmente partire. Sicuramente una critica che vorrebbe la filosofa di Berkeley capace di solidità, concretezza e sistematicità può risultare paradossale, in quanto è difficile immaginare una pensatrice del negativo, teorica kleiniano-lacaniana dello scarto e della perdita, che sia contemporaneamente capace di colmare il vuoto e articolare una proposta "positiva"; ciononostante, pensare a una pienezza che non sia totalitaria, a un'identificazione non alienante e a una nozione di soggetto che, pur essendo da sempre fuori-di-sé trovi comunque la strada per individuarsi e diventare-sé è un compito che, seppur difficile, non è impossibile. E, del resto, questo è lo stesso compito che il giovane Hegel si prefiggeva nei suoi scritti, prima cioè che il fascino di una certa Logica lo attraesse irrimediabilmente verso una filosofia della coscienza e della negazione assoluta. Ed è altresì l'obiettivo della teoria del riconoscimento di Jessica Benjamin, la quale, proprio adottando la logica del

paradosso e della simultaneità, e dunque una logica per nulla simmetrica e identitaria, è in grado di "proporre" e "costruire", dimostrando così che le due cose non si escludono reciprocamente.

12b. Dalla relazione alla pulsione

Ad ogni modo anche la proposta di Benjamin presenta dei limiti che, a dispetto di quanto si è potuto finora immaginare, sono assai simili a quelli evidenziati nei riguardi della proposta di Butler. Ciò che accomuna le due teorie del riconoscimento è infatti l'assenza della dimensione verticale cui pure rimanda la polisemia di questo concetto; ciò che manca è cioè la messa a tema del rapporto con quell'altro-di-sé che è il corpo emozionale[71]. Tale assenza si spiega sulla base del fatto che nessuna delle due autrici prende sufficientemente in considerazione quello che invece oggi sembra essere al centro di ogni indagine psicologica e non, ovvero il rapporto tra la *mente che conosce il corpo che sente*. Questa relazione, individuale e verticale, è sì mediata dalla presenza di un altro concreto fuori di noi, la cui presenza e funzione per lo sviluppo del sé è descritta in maniera "sufficientemente buona" da Benjamin, ma nondimeno avviene appunto "verticalmente" e ci riguarda per così dire, dall'interno. Per far luce su quest'altro asse della personalità è indispensabile far ricorso ad altre teorie psicoanalitiche e, contemporaneamente, recuperare i due concetti fondamentali della psicoanalisi: il concetto di "pulsione" e quello di "inconscio". Entrambi infatti consentono di far luce sul rapporto mente-corpo perché propriamente lo descrivono, lo indicano, essendone, in certo senso, simboli e ambasciatori. Senza questa operazione è del resto assai difficile sviluppare un concetto pieno di riconoscimento capace di articolare un nesso tra individualizzazione e socializzazione, tra Sé e Altro, che sia il più possibile simmetrico, così come è impossibile proporre dei modelli di soggettività e intersoggettività soddisfacenti.

Con riferimento a Butler abbiamo più volte ripetuto quali siano i limiti della sua concezione e avevamo rimandato a questa sede l'esplicitazione di quale tipo di psicoanalisi fosse necessaria a sostenerla più efficacemente. Ora, ciò che paradossalmente viene fuori, è che si tratta della stessa psicoanalisi cui dovrebbe guardare anche Benjamin (e anche Honneth a ben guardare!). Sebbene quest'ultima non si faccia problemi ad ammettere il carattere complementare dell'approccio intra- e inter- soggettivo, in quanto il primo mette capo all'inconscio e il secondo alla relazione, entrambe dimensioni imprescindibili per lo studio e la cura della psiche, ella si limita poi a criticare taluni sviluppi della psicoanalisi classica e dell'approccio intrapsichico senza integrarne i principali apporti nella sua concezione intersoggettiva. Quest'integrazione è però necessaria perché, nonostante lo sviluppo individuale avvenga sempre in presenza di un altro-da-noi che, riconoscendoci, ci permette di divenire soggetti capaci a nostra volta di riconoscimento, è nondimeno in virtù di un'elaborazione verticale del rapporto con l'altro-di-sé, e quindi di un riconoscersi, che si diviene tali. E tale riconoscersi ha sempre a che fare con le capacità della propria mente di rapportarsi al proprio corpo. Non si tratta cioè, solo di reciproco riconoscimento tra due soggetti già formati secondo le modalità del riconoscere l'altro ed essere da questi riconosciuto, ma anche e soprattutto del contemporaneo riconoscersi come abitati da un'alterità interna con la quale dobbiamo fare i conti sin dai primi istanti di vita. In un certo senso si potrebbe affermare che quanto Benjamin s'impegna a dimostrare circa il funzionamento corretto della relazione orizzontale andrebbe applicato e trasferito anche alla relazione verticale e questo proprio perché, ad incontrarsi e a entrare in relazione, sono sempre due singolari rapporti mente-corpo, ognuno individuato, per riprendere un concetto spinoziano, da una certa proporzione aurea. È solo cioè sulla base del modello con cui la mente-corpo dell'adulto si rapporta a quella del bambino che,

quest'ultimo, si rapporta alla propria, imparando così a gestire quella dualità, ambivalente e conflittuale, che sente appartenergli e costituirlo fin dalla nascita.

Rendere conto della complessità del vivente così descritta è altresì ciò che permette di conciliare le due prospettive che dominano il dibattito psicoanalitico in quanto, se è vero che la personalità si costituisce all'incrocio di due assi cartesiani, allora è indispensabile saper descrivere quanto avviene sull'uno e quanto sull'altro. L'integrazione di intra- e inter- psichico è ciò che consente di dar conto di quella complessità in termini esaustivi e di articolare un modello di soggettività sufficientemente forte e solido da poter essere poi posto alla base di un progetto politico e/o di rivendicazione e lotta sociale. A questo fine si rende però necessario accantonare ogni genere di pregiudizio e atteggiamento dogmatico impegnandosi, come accennato poco sopra, a dare importanza ai punti di contatto più che a quelli di divergenza tra le due concezioni. E questo è possibile perché, a ben guardare, *l'intra non è così intra e l'inter non è così inter*. Con questa sorta di slogan si vuole alludere sia alla circostanza per cui di relazione e alterità esterna si parla anche e già nella teoria freudiana (il cui soggetto non è dunque così monadico e isolato come si è creduto), sia a quella per cui, di contro, l'intersoggettività non si risolve in una teoria che descrive le relazioni a un livello meramente comportamentale ed esteriore, tralasciando cioè la cosiddetta a "psicologia del profondo". La stessa Benjamin si fa infatti carico di indagare seriamente fenomeni come quello della distruttività e dell'onnipotenza, così radicalmente legati a quel fondo pulsionale e ambivalente su cui la psicoanalisi classica da sempre cerca di far luce.

Non possiamo qui argomentare in maniera completa come è da pensarsi quest'integrazione. Pertanto ciò con cui vogliamo chiudere questo articolo vuole essere solo l'indicazione di una strada ancora da percorrere, una strada che, se filosoficamente s'impegna a pensare il riconoscimento oltre Hegel e, in particolare, oltre la quarta sezione della *Fenomenologia* (in questo avvalendosi anche della ripresa e rielaborazione di alcuni preziosi concetti spinoziani), in ambito psicoanalitico vuole invece soffermarsi di più su quelle teorie del mentale e del soggetto che, a partire da alcune formulazioni contenute già nell'opera freudiana, tentano di lavorare contemporaneamente sul piano verticale e orizzontale (si pensi alla teoria del mentale di Bion e all'ipotesi psicoanalitica dell'eclissi del corpo di A. Ferrari). In aggiunta e a mo' di suggestioni basti richiamare alla memoria come 1) già lo stesso concetto di *pulsione* fosse per Freud di natura relazionale, trattandosi appunto di una spinta diretta verso un oggetto, di come 2) anche l'*inconscio* sia capace di stringere alleanze (si veda in tal senso la descrizione dell'intersoggettività fornita da Käes) e di come 3) una più attenta considerazione del singolare rapporto *mente/corpo* consenta di rendere conto di quell'ambivalenza tra desiderio di onnipotenza e ricerca di contatto che contrassegna la nostra vita relazionale, con noi stessi e con gli altri. Distanza e avvicinamento, dominio e legame, sembrano cioè essere le due possibilità di esistenza che ci competono in quanto esseri radicalmente duali, costretti cioè da sempre a fare i conti con un'alterità insopprimibile dentro e fuori di noi. E a tale riguardo è assai interessante notare come l'onnipotenza descriva ben più facilmente il regno del mentale laddove il contatto sembra rientrare naturalmente nel (non)regno del corpo. È infatti quest'ultimo che, come giustamente osserva Butler, ci espone e ci apre originariamente agli altri rivelandoci al contempo chi siamo e quest'esposizione, apertura e rivelazione sono proprio ciò che la mente assai difficilmente accoglie di buon grado.

---

[1] La psicoanalisi intersoggettiva è quella psicoanalisi relazionale nella quale il concetto di intersoggettività occupa un posto importante se non centrale. Pur non costituendo una vera e propria scuola, si configura concretamente come una moderna corrente all'interno del più vasto

pensiero psicoanalitico. Ad essa appartengono tutti quegli psicoanalisti da più parti definiti, a torto o a ragione, intersoggettivisti. La maggioranza di questi psicoanalisti lavorano negli Stati Uniti ma ultimamente la loro influenza si sta facendo sentire sempre più in nuovi apporti alla riflessione psicoanalitica provenienti da altre parti del mondo. Benjamin assume il concetto di intersoggettività come spunto teorico per criticare la concezione *esclusivamente* intrapsichica dell'individuo in psicoanalisi. Con la coppia di termini *inter*- e *intra*-psichico si è soliti infatti indicare il luogo di una dinamica psichica che può essere all'interno del soggetto, tra due o più istanze psichiche (*intra*-psichico) o tra il soggetto e altri soggetti (*inter*-psichico). Questi termini sono, nel linguaggio psicoanalitico, sinonimi di *intra*-personale e *inter*-personale e *intra*-soggettivo e *inter*-soggettivo. «Colin Trevarthen -che per primo ha trasferito il termine dalla teoria di Habermas alla psicologia infantile- documentò un "periodo di intersoggettività primaria" in cui condividere con altri un'intenzione diventa effettivamente un'attività psicologica. Più recentemente Daniel Stern ha delineato lo sviluppo psicologico dell'intersoggettività nell'infanzia identificando nella relazionalità intersoggettiva una tappa cruciale per lo sviluppo del Sé quando il bambino è in grado di vivere esperienze soggettive (soprattutto emotive)». (J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon, New York 1988; trad. It. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, p.25). Dal momento che l'intersoggettività si riferisce sia a una capacità sia a una posizione teorica Benjamin decide di chiamare "riconoscimento" la capacità e "intersoggettività" la teoria.

[2] Benjamin ci invita a vedere in proposito le ricerche di Melanie Klein sulle fasi più precoci della relazione madre-bambino. Tali ricerche segnarono l'avvio, in Inghilterra, della scuola delle relazioni oggettuali. Secondo Klein, il mondo interno del bambino è abitato dalle pulsioni di vita e di morte, e popolato di oggetti: rappresentazioni interne sulle quali avviene l'investimento pulsionale. Tali rappresentazioni sono *fantasmatiche*, cioè preesistenti e indipendenti dalla percezione del mondo esterno, e servono ad orientare le pulsioni istintuali. Nei primi giorni di vita il bambino vive in simbiosi con la madre e non distingue il proprio corpo dal suo. Le relazioni oggettuali a questo livello sono esclusivamente intrapsichiche. Il bambino percepisce il seno materno come *parziale* rispetto a sé, cioè come un prolungamento di se stesso, e come parziale rispetto alla madre, un oggetto cioè dotato di caratteristiche proprie e onnipotenti. Il bambino vive la madre come "oggetto parziale" nella misura in cui, quando la madre soddisfa i suoi bisogni primari, quando è presente e lo allatta, ella è sentita come oggetto buono; è invece oggetto cattivo quando è assente e lo frustra nei suoi desideri. Il bambino proietta questi istinti sulla madre, a seconda che lo gratifichi o lo frustri e, in questa fase, non ci sono i sensi di colpa per le pulsioni aggressive contro la madre perché, per il bambino, la madre non è ancora riconosciuta come "oggetto totale", cioè come colei che assomma aspetti frustranti e aspetti gratificanti. Nel passaggio dalla fase schizo-paranoide a quella depressiva gli oggetti da parziali diventano *totali*, cioè separati e indipendenti dalla percezione che il bambino ha di sé. La madre buona e cattiva non sono più separate perché la madre, come "oggetto totale" somma e contiene insieme aspetti buoni e cattivi. La relazione oggettuale, quindi, è l'interazione tra le pulsioni e gli oggetti parziali e totali. Avviene principalmente a livello fantasmatico e anche nella vita adulta la relazione con gli oggetti totali sarà sempre condizionata dalla modalità con la quale si è vissuta la relazione con quelli parziali. Benjamin osserva come le innovazioni apportate al pensiero psicoanalitico dalla Klein scatenarono in breve tempo una disputa fra scuole di pensiero, rappresentata da due opposte fazioni: da un lato c'era Anna Freud che, oltre a "difendere" l'eredità paterna, contestava l'idea di una "analizzabilità" in senso adulto dei bambini molto piccoli; dall'altra parte c'era la Klein che, avendo "anticipato" le principali fasi e competenze dello sviluppo infantile, sosteneva una piena analizzabilità dei bambini e proseguiva per una visione nettamente relazionale della psicoanalisi.

Seppur troppo enfatizzato dagli storici, questo dibattito portò ad una scissione netta nella scuola psicoanalitica. A seguire direttamente la Klein furono molti giovani studenti, ai quali era richiesto di scegliere come supervisore uno di orientamento kleiniano o freudiano. Indirettamente (grazie all'incontestabile forza delle sue teorie), il pensiero kleiniano influenzò molti altri autori, definiti dalla storia della psicologia come "Scuola di Mezzo" (Fairbairn, Winnicott, Balint), nel senso che non si schierarono né da una parte né dall'altra nella propria formazione, anche se è evidente l'eredità lasciata dalla Klein nella loro impostazione teorica, soprattutto metapsicologica. A parere di Benjamin, il grande merito di Melanie Klein sta nell'aver posto con forza l'accento sulla *natura relazionale della pulsione*: a suo avviso, Freud si era infatti concentrato di più sull'idea di una pulsione prettamente *autoerotica*, nella misura in cui l'individuo si "serviva" dell'ambiente per "ricevere" piacere o gratificazione. Per la Klein, invece, la pulsione senza oggetto non esiste, neppure il narcisismo ne è esente, dal momento che si tratta di una relazione con oggetti interiorizzati. Gli affetti primari dell'amore, dell'odio, dell'angoscia, sono perciò relazionali *ab initio* (Klein, 1952), poiché è la relazione, la presenza reale o fantasmatica di un oggetto, l'obiettivo principale della pulsione (anziché l'appagamento di per sé). Questa concettualizzazione fu preziosa per i futuri sviluppi della psicoanalisi che si spostò rapidamente da una concezione pulsionale ad una totalmente relazionale, a volte dimenticando completamente la pulsione così come era intesa anche dalla stessa Klein. L'eredità kleiniana è così osservabile nelle teorie di Fairbairn, Winnicott e altri nonché nelle teorie sistemiche, in quelle dell'attaccamento di John Bowlby e in altri approcci più o meno psicoanalitici che apparentemente scavalcarono l'intero impianto teorico di questa autrice. Spostando l'attenzione dalla pulsione essenzialmente come autoerotismo alla relazione oggettuale, Melanie Klein, osserva la psicoanalista americana, è riuscita a proporre un originale modello di mente, ben più complesso di quello freudiano, anche se sostanzialmente ad esso sovrapponibile. Relazionandosi con oggetti esterni, la mente si popola di oggetti (parziali o totali) di tutti i tipi, intesi come *simboli* dell'oggetto e delle sue qualità affettive. La mente, dunque, diventa un *contenitore di oggetti* simbolizzati che danno origine a pulsioni e sentimenti via via più complessi, e che spiegano l'origine del pensiero. Quest'ultimo aspetto è stato ampiamente e genialmente sviluppato da un allievo della Klein, Wilfred Bion, a tutt'oggi considerato uno dei più originali teorici della mente.

[3]J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 17.

[4] *Ibidem.*

[5] Dopo Freud la psicoanalisi ha preferito al termine "oggetto" il termine "relazione oggettuale" volendo sottolineare l'originarietà della relazione rispetto all'individuo considerato nel suo isolamento. La relazione è propriamente un'interrelazione nel senso che non si limita a indicare il modo in cui il soggetto costituisce i suoi oggetti, ma anche il modo in cui questi oggetti agiscono su di lui. Tale è, ad esempio, la posizione di Melanie Klein secondo la quale gli oggetti proiettati e introiettati esercitano un'azione persecutoria o rassicurante sul soggetto. Le relazioni oggettuali si riferiscono, in psicoanalisi, ai momenti evolutivi come la relazione oggettuale orale, anale, fallica; in psicopatologia alle forme di estraniazione come, ad esempio, la relazione oggettuale melanconica, maniacale ecc.

[6] Avremo modo di vedere come l'attribuzione del mito della mente isolata e dell'individuo atomico tanto alla concezione freudiana, quanto a quella della psicoanalisi classica sia in buona parte scorretta.

[7] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 25. A riguardo è doveroso precisare come anche nella psicoanalisi "classica" la relazione sia affrontata, sebbene venga intesa soprattutto come l'insieme dei legami che connettono l'individuo al gruppo al livello inconscio. Si veda in tal senso la nozione di intersoggettività e alleanze inconsce di Käes.

[8] J. Benjamin distingue a tal proposito fra *altro astratto* e *altro concreto* e cioè tra l'oggetto intrapsichico, l'*altro interiore*, e l'*altro reale*, oggetto di studio della prospettiva intersoggettiva.

[9] J. Benjamin, *Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, Routledge, New York, 1998; trad. it. *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 13.

[10] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 25

[11] Questa costellazione appare essere segnata da una profonda scissione tra attività (mascolinità) e passività (femminilità). La più grande possibilità offerta dalla teoria intersoggettiva è proprio quella di ricomporre la scissione e trasformare la complementarietà reversibile in tensione dialettica.

[12] J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 10.

[13] Ivi, p. 110.

[14] J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., pp. 110 e segg. Benjamin evidenzia come il pensiero femminista sia stato permeato dalla distinzione fra pensiero post-strutturalista e decostruzionista e teoria critica francofortese. Su questa base è, infatti, per Benjamin possibile distinguere rispettivamente tra un femminismo *lacaniano* e uno *relazionale* e cioè tra un pensiero femminista orientato alle posizioni di Lacan e nutrito dalla sua critica radicale ed essenzialista al soggetto e una teoria femminista delle relazioni oggettuali. Per quanto l'attacco alla nozione di soggetto centrato e autofondato non abbia lasciato insensibili neppure gli psicoanalisti relazionali, i quali si sono impegnati in un analoga sfida all'idea del sé unificato e del soggetto conoscente obiettivo della psicoanalisi classica, essa ha nondimeno generato fra le femministe francesi (tra cui Butler) un atteggiamento ostinato, e talvolta accanito, di critica radicale al soggetto e all'identità. Quest'attaccamento tenace (per dirla con Butler) alla decostruzione del soggetto che diviene così scisso, disperso e decentrato rischia, secondo Benjamin, di diventare sterile e rigido qualora non riesca a uscire dalle maglie della soggettività all'interno delle quali, seppure criticandole, sembra rimanere inesorabilmente legato. Vedremo meglio i limiti di questa impostazione quando, nelle conclusioni, metteremo a confronto il femminismo e la psicologia del sé di Benjamin con il femminismo e la critica radicale alla nozione di identità e soggettività (filosofica) di Butler.

[15] J. Butler, *Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieht-Century France*, Columbia University Press, New York 1999; trad. it. *Soggetti di desiderio*, Laterza, Bari 2009. J. Butler *Gender Trouble*, Routledge, New York-London 1990; trad. it. *Scambi di genere*, Sansoni, Milano 2004. J. Butler *Bodies that Matter*, Routledge, NewYork-London 1993; trad. it. *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Feltrinelli, Milano 1996. J. Butler, *The psychic life of power*, Stanford University Press, Stanford 1997; trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento,* Meltemi, Roma 2005. J. Butler *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, Columbia University Press, New York, 2000; trad. it. *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. J. Butler *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, new York- London 2004; trad. it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo,* Meltemi, Roma 2004. J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Routledge, New York- London 2004; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006. J. Butler, *Undoing Gender*, Routledge, New York- London 2004; trad. it *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2006.

[16] Butler si rivolge, infatti, sia ai primi lavori del filosofo francese che agli ultimi.

[17] Come metodo di critica filosofica e letteraria, la nozione di decostruzionismo può essere usata in riferimento alla ricezione americana di Jaques Derrida, in particolare attraverso la mediazione di Paul de Man.

[18] Secondo Olivia Guaraldo il tentativo butleriano è quello di dare forza teoretica e praticabilità etica alla critica post-strutturalista dell'umanesimo precisando, in costante polemica con i critici del relativismo morale, che post-strutturalismo non significa nichilismo morale. Invero, la sua sfida è proprio quella di contrastare filosoficamente il pregiudizio secondo cui, al fine di attribuire responsabilità in ambito etico, è necessario postulare un sé autonomo, razionale e in possesso di se stesso.

[19] J. Butler, *La disfatta del genere*, cit. p. 271

[20] Con questa espressione si fa generalmente riferimento alla dicotomia o opposizione tra i due sessi, il maschile e femminile, alla base della norma eterosessuale. Se il femminismo tradizionale vedeva la categoria "genere" come una costruzione culturale che aveva però le basi in un dato biologico essenziale (il sesso), il femminismo post-strutturalista, a partire dagli anni '80, mette in dubbio anche la naturalità della categoria "sesso". Per Butler il genere è un "performativo", cioè un'idea che, perpetrata attraverso la ripetizione di atti, ha un effetto dissimulatorio, ovvero ci induce a pensare che le differenze sessuali siano un dato che affonda le sue radici nella biologia. Il genere è, in particolare, un'aspettativa che finisce per produrre proprio il fenomeno atteso (cioè la differenza sessuale). La studiosa in *Scambi di genere* (2004) mette a confronto le posizioni di diversi teorici del post-strutturalismo e della teoria femminista francese riguardo al binarismo sessuale. Secondo Luce Irigaray, per esempio, l'opposizione binaria è in realtà un artificio che ha lo scopo di rappresentare monologicamente l'unico vero "soggetto" dei sistemi di rappresentazione convenzionali occidentali, cioè il maschio. Il binarismo, per la psicoanalista e linguista belga, presenta apparentemente due soggetti contrapposti (il maschio e la femmina) ma ha, in realtà, l'intento di nascondere il "fallogocentrismo" soggiacente. Foucault, invece, include la dicotomia sessuale nell'insieme di costruzioni che hanno lo scopo di regolamentare la sessualità umana – per natura sovversiva – dandole una forma. Per Monique Wittig, ancora, il sesso è un attributo sempre femminile, in quanto il maschile nelle nostre società coincide con il neutro, con l'universale, e non ha quindi bisogno di essere specificato. Inoltre, la teorica femminista vede il binarismo sessuale come una costruzione funzionale al mantenimento della norma eterosessuale. Il superamento della dicotomia di genere (attraverso la distruzione della categoria del sesso) rappresenta l'unica via possibile, secondo Wittig, mediante cui la donna può arrivare ad assumere il ruolo di soggetto in senso universale, e smettere quindi di ricoprire un ruolo puramente funzionale all'affermazione della categoria "uomo".

[21] In particolare, la concezione butleriana del genere come performance deriva soprattutto da una rielaborazione delle teorizzazioni di Lacan e di Foucault. Prima di *Gender Trouble*, in *Subjects of Desire* (1987) che è il suo primo libro, nonché rielaborazione della sua tesi di dottorato, Butler si era soffermata sulle influenze di Hegel sulla filosofia francese del secondo Novecento. In *Subjects of Desire* sia l'affermazione lacaniana secondo cui la soggettività è resa possibile dalla "legge del padre", sia la tesi foucaultiana secondo cui il soggetto è costitutivamente condizionato nel suo essere da dispositivi di potere, appaiono a Butler come riformulazioni della teoria della lotta per il riconoscimento tra signore e servo esposta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* e commentata da Alexandre Kojève nelle sue celebri lezioni degli anni 1930.

[22] Il concetto hegeliano di riconoscimento è per Butler, al di là della filosofia del Soggetto e della necessità dell'*Aufhebung*, l'epifania di un'ontologia della perdita e della vulnerabilità e, anche nella "risoluzione finale" che vede il Soggetto raggiungere l'identità con il mondo intero, Butler scorge un elemento "positivo", ovvero un momento di differenza. Se infatti, sostiene, ci si identifica con il mondo intero, nell'immanenza e molteplicità dei suoi aspetti, è difficile concluderne un trionfo in termini di autonomia e solitudine. «Il soggetto hegeliano –scrive– non è un

soggetto identico a se stesso, che viaggia altezzoso da una posizione ontologica all'altra, egli è i suoi viaggi ed è in ogni luogo in cui viene a trovarsi» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 11). Pensare l'assoluto di Hegel, afferma, è un compito assai arduo ma attraverso una lettura scevra da pregiudizi storico-filosofici emerge, secondo Butler, un assoluto infinito e sistematico nel contempo, e pensarlo equivale a pensare «oltre le categorie spaziali, pensare l'essenza del tempo come divenire» (Ivi, p. 17).

[23] Che la minaccia si costituisca è innegabile, ma lo è anche il fatto che vi è sempre un tentativo di neutralizzarla.

[24] Per maggiori chiarimenti sul rapporto tra Hegel e Butler rinvio all'introduzione al testo: J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 9 e segg.

[25] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 41.

[26] Ivi, p. 42.

[27] La reciprocità è invece per Butler, così come per Benjamin, una tensione (etica) al rispetto dell'altro nella sua diversità e nel riconoscimento del suo valore come pari al mio, non in virtù di una somiglianza (perché in questo caso, ciò che si apprezzerebbe e riconoscerebbe, sarebbe solo un'estensione del proprio io) ma, piuttosto, sulla base di una diversità. L'impegno etico del riconoscimento si alimenta dello scarto, della differenza senza cercare di ridurla per incorporazione o assimilazione.

[28] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 59.

[29] Ivi, p. 59.

[30] Ivi, p. 41.

[31] Vedremo come tra questi ci sia anche Jessica Benjamin.

[32] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 41.

[33] *Ibidem*

[34] *Ibidem.*

[35] *Ibidem*

[36] G.W.F Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, in *Werke*, in 20 Banden, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2006, p. 275.

[37] Ivi, p. 277.

[38] Scrive Hegel: "l'esposizione del concetto di questa unità spirituale nella sua duplicazione ci presenta il movimento del riconoscimento"(Ivi, p. 275).

[39] J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p.41. Si sa come invece in Hegel questo momento finale ci sia e come comporti non solo l'intera riduzione della storia del mondo a biografia dello Spirito ma anche la soddisfazione del desiderio e perciò una certa fine della storia.

[40] Tale scelta sarebbe peraltro ben più in linea con gli esiti attuali del dibattito intorno al riconoscimento hegeliano, esiti che sembrano dirigersi verso un superamento della concezione del filosofo di Stoccarda.

[41] Queste riflessioni conducono ad esempio Butler, cittadina ebrea americana, a sostenere che sarebbe stato possibile rispondere alla tragedia dell'11 settembre 2001 non con l'odio *reattivo* verso quelli che appaiono come i nemici dell'Occidente, non con uno sfoggio della presunta potenza degli USA, ma elaborando attivamente il lutto della vulnerabilità statunitense, e interrogando se stessi e gli altri sulle motivazioni che possono aver condotto i propri "nemici" a un gesto tanto terribile.

[42] La normatività è infatti vista non solo come sinonimo di normalizzazione forzata ma anche come il luogo del potere, della discriminazione e della Legge e, in quanto tale, spesso fuggita.

[43] J. Benjamin, *The Bonds of Love*, Pantheon, New York 1988; trad. It. *Legami d'amore*. *I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991; J. Benjamin , *Like*

subjects, Love Objects, Yale University Press, New York 1995; trad. It. *Soggetti d'amore. Genere, identificazione, sviluppo emotivo*, Cortina, Milano 1996; J. Benjamin, Shadow of the Other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis, Routledge, New York, 1998: trad. it. L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

[44] J. Benjamin *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 9.

[45] Ivi, p. 10.

[46] Ivi, p. 21.

[47] A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 120.

[48] La stessa idea, com'è noto, è espressa da Honneth, il quale sottolinea con forza che la nostra capacità di sviluppare forme positive di autorelazione pratica dipende da forme di reciproco riconoscimento.

[49] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 36.

[50] Il sé necessita infatti di essere riconosciuto e per farlo deve riconoscere a sua volta l'altro che ha davanti, deve essere cioè in grado di trovare se stesso in un altro.

[51] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 66.

[52] Ivi, p. 238.

[53] Ivi, p. 240.

[54] È interessante notare in proposito come il tedesco "*ausser-sich*" renda contemporaneamente tanto il senso dello stare fuori di sé proprio della dimensione ek-statica quanto quello che caratterizza il sentimento di rabbia o ira.

[55] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 65.

[56] Poco importa, in questa cornice, che poi il servo riscatti in seguito la sua libertà divenendo padrone di se stesso. Se infatti si prendono in considerazione le figure successive a quella del servo-signore, è facile osservare come il problema si ripresenti, seppur in forme diverse, sempre identico. E questo ripresentarsi continuo trova tregua solo nella filosofia dello Spirito assoluto in cui però, proprio l'assolutizzazione, della negazione prima e della coscienza poi, testimoniano di quel privilegio accordato, a partire dalla *Scienza della Logica*, alla filosofia della coscienza o, per dirla con Benjamin, dell'onnipotenza.

[57] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 41.

[58] *Ibidem.* Benjamin si riferisce qui ai celebri quadri di M.C. Escher.

[59] Il concetto di "scissione" è un concetto introdotto da Melanie Klein, secondo la quale l'oggetto verso cui convergono le pulsioni erotiche e distruttive è scisso in "oggetto buono" e in oggetto " cattivo" e ciascuno subisce destini diversi nel gioco delle proiezioni e delle introiezioni. La scissione è un primitivo meccanismo di difesa contro l'angoscia e si riferisce, nella posizione schizoparanoidea, a oggetti parziali e, in quella depressiva, all'oggetto totale. Per effetto dell'introiezione degli oggetti, anche l'io viene scisso in "buono e cattivo". Con le parole di Benjamin: «Il concetto psicoanalitico di scissione, come quello di repressione, viene usato in senso stretto, tecnico, ma anche in un'accezione più ampia metapsicologica e metaforica. Così come la repressione è diventata un paradigma per un processo culturale più vasto, la scissione potrebbe riferirsi non solo a processi psichici individuali, ma anche a quelli che vanno oltre l'individuo. Tecnicamente, il termine scissione si riferisce a una difesa contro l'aggressività, uno sforzo per proteggere l'oggetto "buono" espellendone i lati "cattivi" che lo hanno esposto all'aggressività. Ma, in senso lato, scissione indica *qualunque rottura dell'intero* in cui parti di sé o dell'altro vengono scisse e proiettate altrove. In entrambi gli usi indica una polarizzazione, in cui degli opposti -so-

prattutto buoni e cattivi- non si possono più integrare, in cui una parte è svalutata, l'altra idealizzata e ciascuna proiettata si oggetti diversi» (J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 74 –corsivo nostro).

[60] Vale la pena ricordare come D.W.Winnicott fu soprattutto un grande clinico prima di diventare un teorico. Le sue osservazioni erano perciò sempre accompagnate dalla pratica e dal contatto diretto con i pazienti che soffrivano di quei disturbi.

[61] J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 127.

[62] D.W.Winnicott, *Playing and Reality*, Tavistock Publications, London 1971; trad. it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997, pp.139 e segg.

[63] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 41.

[64] Ivi, p. 42.

[65] Per quanto sulla differenza tra "amore identificatorio" e "amore oggettuale" si siano versati fiumi d'inchiostro, in questa sede ci limiteremo a distinguerli seguendo la proposta della Benjamin. L'amore oggettuale è l'amore maturo, l'amore per l'altro nella sua indipendenza e differenza da noi che vengono finalmente accettate; l'amore identificatorio, per quanto importante nelle fasi più precoci dell'infanzia, è invece un amore, come il termine suggerisce, per identificazione e cioè ancora parzialmente prigioniero del meccanismo proiettivo-introiettivo. È l'amore nella forma dell'*essere simile a* che primitivamente cerca di avvicinarsi all'altro sulla base di una somiglianza più o meno reale. Ad ogni modo, per Benjamin entrambi i tipi di amore sono essenziali alla formazione del sé e una loro separazione che sia radicale e definitiva è impossibile, oltre che nociva.

[66] Esso si rivela ben più adeguato per descrivere il processo di differenziazione così come è concepito da Margareth Mahler e, in generale, dalla Psicologia dell'Io. In quel modello, infatti, al riconoscimento si sostituisce l'idea di un controllo strumentale sull'altro che si fa funzionale ai bisogni dell'io che sopraggiungono nel processo di separazione- individuazione in cui l'enfasi è di gran lunga accentuata sul momento della separazione e dell'autonomia. Questo modello è carente sotto molteplici riguardi e soprattutto per l'incapacità di concepire l'unione come una condizione che possa coesistere (potenziando ed essendone potenziata) con il senso di separatezza. Ciò che contraddistingue maggiormente l'interpretazione intersoggettiva di quel processo è principalmente l'idea che identità e differenza esistono simultaneamente nel riconoscimento reciproco. Anzi, in ogni esperienza di similarità e partecipazione deve esserci una certa dose di differenza sufficiente a creare la sensazione di realtà, nella convinzione che un *certo grado di imperfezione sancisca l'esistenza del mondo*.

[67] J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 128.

[68] J. Benjamin*, Legami d'amore*, cit., p. 44. e continua «questa esperienza rafforza profondamente la sua capacità di vedere che quello che a lui sembra vero non è necessariamente reale» (ivi, p. 45). Senza ulteriori commenti emerge chiaramente come questa capacità sia il più delle volte una fonte d'aiuto più che di minaccia perché quando i confini tra interno ed esterno si alterano troppo, come è il caso del delirio paranoico tipico della malinconia, solo l'altro può aiutarci. In questo senso la teoria winnicottiana implica una revisione dell'idea psicoanalitica di realtà suggerendo un principio di realtà che è fonte positiva di piacere: il piacere di collegarsi alla realtà e di scoprire l'altro. La costante scoperta che l'altro è ci provoca gioia e insieme ci fa riconoscere il piacere della condivisione.

[69] J. Benjamin, *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*, cit., p. 119.

[70] Ivi, p.117.

[71] Butler vi accenna in *La vita psichica del potere* ma non a sufficienza.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Parole che contano: vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler

Cristian Lo Iacono

ABSTRACT. *Alex Honneth and Charles Taylor have sustained that recognition provides the foreground for an integral and authentic self, while misrecognition impedes it. Judith Butler contends that preexisting frames of intelligibility determine who is worth receiving recognition a who is not. Having this frame in mind we can better understand the project of a non-violent ethics of vulnerability and narrativity Butler has developed in her latest works. I analyze both arguments and explain some of their relation with philosophy and feminism. I argue, in particular, that the concept of moral obligation which can be constructed on the basis vulnerability and narrativity in not fully satisfactory in order to move from the ethical to the political sphere.*

Il percorso intellettuale di Judith Butler è a prima vista eclettico, ricco di riferimenti ad ambiti disciplinari e ad autori che la cultura europea percepisce sovente come distanti. I suoi studi iniziano negli anni Settanta e spaziano dalla filosofia tedesca, in particolare la scuola ermeneutica, alla filosofia francese contemporanea. Il primo lavoro accademico di Butler, una rielaborazione

della sua tesi di dottorato pubblicata come libro col titolo *Soggetti di desiderio* (1987), è dedicato alla ricezione francese della *Fenomenologia dello spirito* e prende come filo conduttore il desiderio. Judith Butler ha raggiunto la notorietà internazionale con due fondamentali opere d'ispirazione foucaultiana nelle quali decostruisce la naturalità dei concetti di sesso e di genere. *Scambi di genere* (1990) prima e *Corpi che contano* (1993) poi, la accreditano giustamente tra le principali pensatrici della *teoria queer*, quella corrente degli studi gay e lesbici che alla fine degli anni Ottanta incontra il poststrutturalismo francese. Lavorando su questa scia lungo tutti gli anni Novanta e oltre, Butler ha cercato di chiarire e per certi versi di correggere gli esiti antisoggettivistici del suo pensiero (1997a, 1997b, 2004b). L'enfasi costruttivista e culturalista di certi testi conduceva infatti il lettore a soffermarsi principalmente sulla *pars destruens* – peraltro particolarmente brillante – del suo ragionamento: quella in cui ad essere esaltati erano i modi della *performance* e del travestitismo intesi come manifestazioni della dimensione costruita di qualunque sesso e di qualunque genere. Secondo Butler, la lotta per riconoscimento diventa un problema *vitale* per tutti quelli che sono ai margini dei discorsi dominanti e non è semplicemente lo spazio per un incontro comunicativo tra individui che si «riconoscono» simmetricamente pari dignità. Per quanto sia un approdo importante e indispensabile, tuttavia, il riconoscimento ha un limite costringente. A quale prezzo diventiamo quello che siamo? Nella prima fase della sua riflessione Butler sembrava più attenta a sottolineare i costi psichici e sociali della «forclusione», cioè dell'esclusione che il soggetto mette in opera sotto la spinta delle aspettative sociali, per guadagnare un'identità accettabile, intelligibile, degna di riconoscimento. La forclusione – secondo la nota definizione datane da Lacan – non è una semplice repressione di qualcosa che rimarrebbe "dentro", o la rimozione di qualcosa che è destinato a ritornare, bensì un processo di esclusione strutturale/strutturante, vitale per il soggetto, ma allo stesso tempo patogeno. Butler riprende questo concetto per sostenere che in esso risiede una verità più generale, che è quella secondo cui gli individui sono disposti a pagare qualsiasi prezzo, pur di *essere*, pur di vedersi riconosciuti. Da ciò nasce la costituzione ambigua del desiderio, dell'affettività, dell'amore. Gli individui si sottomettono al potere, il quale – per usare l'espressione di Freud – possiede una «vita psichica », in primo luogo in quelle figure di riferimento del mondo famigliare. Pur di *essere*, ciascuno/a di noi è disposto/a ad assoggettarsi a quelle istanze. Divenire soggetto significherà allora e innanzitutto essere assoggettati. L'assoggettamento non coincide ovviamente con qualcosa di simile a un calcolo razionale del tipo «*max/min*», proprio perché coinvolge i nostri investimenti affettivi e addirittura quello che un giorno dichiareremo amore. Tuttavia questo «meglio che niente», genera una struttura melanconica che è secondo Butler costitutiva della soggettività stessa, la quale oscilla tra una radicale negazione della parte «sacrificata» e l'infelicità per quello che si è diventati/e (coscienza infelice).

Questa forte enfasi decostruttiva in tema di riconoscimento a più riprese lasciava trasparire un'altra esigenza, squisitamente "affermativa": quella di sostenere che i corpi misconosciuti, abbietti, condannati alla vergogna e all'oblio, i corpi di quegli omosessuali che venivano falcidiati dall'AIDS, sono "corpi che contano" come recita in maniera del tutto appropriata la traduzione italiana di *Bodies that matter*: vite che meritano di essere ricordate, morti che meritano il nostro cordoglio. L'11 settembre 2001 rappresenta per la teorica queer e femminista americana un secondo punto di cesura traumatica, secondo a quello sovramenzionato dell'AIDS. Tale evento e la successiva risposta militare degli Stati Uniti nota come "guerra al terrore" hanno di fatto provocato una ricollocazione della ricerca di Butler che, con *Vite precarie* (2004a), dà inizio a quella riflessione etica che la condurrà a pubblicare qualche anno più tardi *Critica della violenza etica* (2006) e più recentemente opere come *Frames of war* (2009) e, da ultimo *Parting ways* (2012),

testi nei quali si fa sempre più stringente il confronto con l'eredità filosofico-religiosa dell'ebraismo. A ben guardare, fino alla data simbolica dell'11 settembre 2001 l'accento era posto sulle soggettività che chiedono di essere riconosciute e che affermano di contare mentre, a partire da *Vite precarie*, il noi del riconoscimento non è più il soggetto che *chiede* di essere riconosciuto ma il soggetto che ha il *dovere* di riconoscere l'altro. Tuttavia il nucleo "positivo" della ricerca etica che caratterizza la fase più recente del pensiero di Butler – di cui mi occuperò in questo scritto – rimane sostanzialmente lo stesso degli esordi queer: "Chi" è degno di essere enumerato/a, incluso nella conta delle perdite? Il volto di "Chi" merita di essere ricordato? La vita di "Chi" merita di essere riconosciuta? Gli affetti di "Chi" meritano di essere salvaguardati e protetti?[1]

1 La vulnerabilità

A partire da *Vite precarie* Butler si fa promotrice di un'etica post-hegeliana del riconoscimento che si concentra sulla *vulnerabilità* dell'umano:

> La vulnerabilità – scrive – deve essere percepita e riconosciuta al fine di entrare nella dinamica dell'incontro etico, e non c'è garanzia che questo avvenga. Non solo c'è la possibilità che la vulnerabilità non venga affatto riconosciuta e che arrivi a costituirsi come ciò che è "irriconoscibile", ma nel momento in cui la vulnerabilità ***è*** riconosciuta, questo riconoscimento può trasformare il significato e la struttura stessa della vulnerabilità. In questo senso dobbiamo dedurre che la vulnerabilità, se deve essere attribuita a ogni soggetto umano, dipende profondamente da norme di riconoscimento preesistenti**.**[2]

Butler descrive gli schemi (*frames*) sociali di interpretazione entro i quali ciascuno di noi può essere o meno riconosciuto come un meta-livello, una condizione di possibilità decisiva perché si dia incontro e riconoscimento reciproco. Su questo punto il pensiero di Butler è coerente nel l Butler è coerente e non cambia rottatempo, sebbene il suo progetto paia assumere sempre più i tratti di un nuovo umanesimo:

> Questo schema interpretativo funziona differenziando in modo tacito quelle popolazioni dalle quali dipendono la mia vita e la mia esistenza a quelle che rappresentano una minaccia diretta alla mia vita e alla mia esistenza. Quando una popolazione appare come una minaccia diretta alla mia vita, i suoi membri non appaiono più come "vite", ma come minacce alla vita (la figura vivente della minaccia della vita).[3]

Questa fondamentale attenzione alla cornice epistemica, culturale in senso forte, come totalità strutturante entro la quale sono possibili a un tempo le dinamiche del misconoscimento e del riconoscimento testimonia al tempo stesso di un'eredità strutturalistica ed ermeneutica, che nella filosofa americana trovano una sintesi insolita quanto felice. Allo stesso tempo, questa posizione la conduce a differenziarsi, pur dialogando con loro, dall'impostazione di altri importanti teorici del riconoscimento (si pensi a Taylor e a Honneth), i quali sembrano richiamarsi a un'idea antropologica, feuerbachiana più che hegeliana, di essenza umana quale fondamento originario del riconoscimento, un'idea la cui sfera semantica sembra apparentarsi piuttosto con i concetti di autenticità e/o integrità individuale. Nella loro prospettiva infatti, la lotta per il riconoscimento si risolve in uno scontro per l'affermazione di diritti violati e arriva, per così dire, "a cose fatte", dando cioè per scontato il rapporto che la formazione della soggettività intrattiene con le strutture dell'interazione sociale. L'obiezione che Butler muove alle teorie del riconoscimento di ascen-

denza comunitarista (Taylor, Walzer, Kymlicka) e implicitamente anche a quelle psicologizzanti (Honneth) è che la possibilità di riconoscere l'altro, che è la fonte della mia obbligazione nei suoi confronti, dipende da precedenti strutture o matrici che decidono della sua intelligibilità o non intelligibilità.

La possibilità del riconoscimento dell'altro dipenderà dunque da quelle strutture, le quali sono in gran parte formazioni retoriche, fittamente popolate di messaggi mediatici che decidono i termini dell'inclusione e dell'esclusione nell'umano. In Butler, al contrario, la ripresa del modello hegeliano si giustifica in quanto tentativo di articolare il riconoscimento e il divenire umano, intesi come termini di una "formazione" (*Bildung*) del soggetto entro preesistenti quadri di intelligibilità, i quali decidono del visibile e dell'invisibile, del dicibile e del non dicibile, del rappresentabile e del non rappresentabile, di ciò che è degno e di ciò che non è degno di riconoscimento. A Hegel Butler si rivolge proprio per superare l'aporia che consiste nel porre il diritto come preesistente alla lotta per il riconoscimento, in questo modo svincolandosi da una concezione della *natura umana* per cui, da questa, deriverebbero i diritti.

Questa consapevolezza "metafisica" s'intreccia in Butler con l'esperienza delle diversità sessuali tematizzata nei suoi scritti di teoria *queer*. A partire da questo posizionamento soggettivo, la sua indagine si estende e si generalizza assumendo la forma di un'interrogazione morale sui limiti che permettono di riconoscere alcune vittime della violenza come umane, mentre altri gruppi di persone vengono destituiti dello stato stesso di vittima, fino a scomparire dall'orizzonte visivo del loro carnefice, come nel caso del contrasto tra la visibilità delle vittime degli attentati alle Torri gemelle e l'invisibilità delle vittime dei bombardamenti americani in Afghanistan. La stessa dinamica del lutto, secondo Butler, risente di preesistenti quadri normativi di riconoscimento, politicamente determinati e quindi non assegnati – come si potrebbe pensare sulla base di un riferimento teorico ingenuo allo strutturalismo – deterministicamente o esenti dalla possibilità di una contestazione trasformatrice.

La tematizzazione della vulnerabilità rimanda a quel punto nodale della riflessione filosofica contemporanea che è l'Altro, e alla sua presenza come fonte *normativa* per un'etica del riconoscimento. È da notare come, in Butler, l'attenzione per l'Altro emerga da e si sposi con quella nei confronti del corpo, della sua finitezza e fragilità, intese, queste ultime, come dimensioni proprie del soggetto. È proprio da queste premesse che scaturisce una trasformazione delle nozioni di persona, di soggettività, individualità, capace di rimettere in discussione, come è tradizione nel pensiero femminista, le griglie di demarcazione tra etica e politica, tra dimensione individuale e sociale, sfera privata e pubblica. La vulnerabilità dell'individuo, il fatto cioè che sia suscettibile di essere leso fisicamente, fino alla morte, oppure offeso, rivela immediatamente il suo essere esposto all'Altro e, tale esposizione, incomincia come presenza corporea.

> Il corpo implica mortalità, vulnerabilità, azione: la pelle e la carne ci espongono allo sguardo degli altri, ma anche al contatto e alla violenza, e i corpi ci espongono al rischio di diventare *agency* e strumenti di tutto ciò. Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica[4].

In Hegel, la vulnerabilità del corpo rimanda al *Sé* che, in quanto *corpo proprio* (*Leib*), è indisponibile anche alle pretese dell'Io, rimandando immediatamente anche all'*altro*, al *corpo minaccioso* dell'altro: il rovescio della vulnerabilità è dunque costituito dalla possibilità della violenza. Pertanto, se un contenuto normativo dovrà erompere dalla tematizzazione della vulnerabilità dell'umano, esso dovrà essere innanzitutto quello indicato dall'imperativo negativo: «non

ledere». Ma, si potrebbe obiettare, violento può essere anche il dato naturale: la sofferenza fisica, la malattia, la vecchiaia, il morire. Inoltre, rimane aperto il problema della violenza impersonale o strutturale dei rapporti di sfruttamento. È possibile, e se sì attraverso quali mediazioni, ricondurre interamente nell'ambito di una teoria della giustizia il compito della diminuzione dell'esposizione del singolo alla violenza? La risposta di Butler non è molto chiara al riguardo, ma certo il suo riferirsi ad Adorno lascia intendere quale possa essere la direzione. In *Dialettica negativa*, Adorno non aveva infatti dubbi circa l'addensarsi, proprio nel sociale, dei nuclei dell'offesa e della violenza e , per conseguenza, circa il fatto chesolo al suo interno fosse possibile, e dunque doverosa, la loro massima riduzione:

> Il momento corporale annuncia alla coscienza che non ci deve essere sofferenza, che deve diventare diverso… L'eliminazione del dolore, o la sua attenuazione fino a un grado che non è anticipabile teoricamente e al quale non si può porre alcun limite, dipende non dal singolo, che sente il dolore, ma soltanto dal genere, cui appartiene anche quando soggettivamente se ne separa e oggettivamente viene respinto nella solitudine assoluta dell'oggetto impotente[5].

Tuttavia questa radicale consegna al genere (*Gattung*) dei destini dell'individuo vulnerabile depotenzia la dimensione della responsabilità morale che intende esaltare, rischiando di sottrarre al singolo la propria responsabilità nei confronti dell'altro. Per questa ragione Butler affianca a questa genealogia hegeliana un ingrediente di ascendenza levinassiana. Prima però di analizzare il rapporto con Lévinas, dobbiamo addentrarci nella teoria della narratività.

2 Narratività

Il motto «partire da sé» è stato il vessillo del femminismo della differenza sessuale. Ad esempio, in Italia, Luisa Muraro, riprendendo l'esperienza politica femminista, ha costruito su queste basi una rappresentazione filosofica della soggettività femminile. Butler insiste – hegelianamente – su una «temporalità sociale» che eccede la capacità narrativa del soggetto, e persino la sua responsabilità morale, eccedenza che tuttavia non implica che il soggetto sia incapace di responsabilità e di iniziativa:

> Se anche la morale fornisce una serie di norme che producono il soggetto nella sua intelligibilità, si tratta pur sempre di norme e di regole con cui il soggetto deve venire a patti in modo "vivente" e riflessivo[6].

Nella rappresentazione offerta da Butler, le norme producono il soggetto e non viceversa. E poiché rendiamo conto di noi in quanto veniamo interpellati come soggetti responsabili, e al limite colpevoli[7], la capacità di dar conto di sé (*accountability*) dipende da una struttura della soggettivazione come assoggettamento che letteralmente produce il soggetto capace di responsabilità giuridica e morale. Nondimeno esiste però un margine per l'agentività (*agency*), margine predisposto dall'interpretazione performativa della norma. Secondo la filosofa americana, infatti, posto che ogni norma genera una contraddizione performativa, l'interpretazione non rimane allo stadio puramente cognitivo o passivo, ma assume, al contrario, una dimensione pratica e attiva, in termini di stile o forma di vita di cui il soggetto si fa attore.

> Raccontare una storia su di sé non equivale a rendere conto di sé. […] Ma una narrazione che risponde a questa specifica domanda, a questa convocazione, deve accettare fin dal principio la possibilità che il sé sia dotato di un agire in forma causale […][8].

Butler tocca uno dei problemi classici attorno a cui si è concentrato il dibattito sullo strutturalismo filosofico negli anni Sessanta: il problema della libertà morale. Molte critiche allo strutturalismo filosofico vertevano proprio sul fatto che, interpretando il comportamento umano come determinato dalle strutture (le istituzioni, la società, il linguaggio, l'inconscio), esso sembrava giustificare una sorta di lassismo morale. Rispetto a questo scenario, la filosofa americana si colloca in una posizione che, se da un lato, esprime con forza la necessità di garantire e salvaguardare lo spazio per la responsabilità dell'individuo, dall'altro non rinuncia mai al principio dell'opacità del soggetto a se stesso. Anzi, a ben vedere, è proprio la nozione di opacità a costituire il perno intorno a cui ruota quella di responsabilità.

> Se anche il soggetto è entità opaca a se stessa, mai pienamente autotrasparente e conoscibile, non ne consegue che sia comunque autorizzato a fare tutto ciò che vuole o a ignorare gli obblighi che ha verso gli altri[9].

A mio avviso, questo è un punto delicato e dirimente dell'intero percorso teorico che sto cercando di ricostruire. Delicato e dirimente perché a tratti paradossale. Il paradosso risiede nell'affermazione per cui è l'opacità stessa, la non trasparenza, a fondare la responsabilità del soggetto. Occorre chiedersi: quali sono gli «obblighi» che questo soggetto contrae verso gli altri? Si tratta di obbligazioni morali, cioè di qualcosa che rimanda alla struttura della promessa? In tal caso è ovvio che il soggetto non è autotrasparente, poiché il suo obbligo rimanda alla dimensione del futuro, a uno stato in cui egli/ella non si trova ancora. Ma se la struttura classica dell'obbligazione morale poggiava su una rappresentazione statica e coerente della soggettività e della relazione soggetto-oggetto, soggetto-soggetto, le cose cambiano in un contesto come quello postmoderno, in cui il soggetto è per definizione eccentrico. Pare di capire che il tentativo di Butler sia quello di (ri)fondare la stessa obbligazione morale, ma ora il fondamento non è più la coerenza del soggetto, la sua integrità di soggetto teoretico-pratico sua quanto, piuttosto, la sua incoerenza e disintegrazione costitutive. È infatti rispetto a queste che il soggetto ha il dovere di essere responsabile e vigile. L'obbligazione obbliga il soggetto a una sorta di retrocessione alle condizioni che gli permettono di conservare uno stato di sé capace di onorare la promessa fatta, quindi di conservare una sufficiente memoria della stessa e una sufficiente capacità di agire in funzione della promessa. In sostanza il soggetto è costretto a ritagliarsi uno *stile*, o una figura, mantenendola finché non avrà esaudito l'obbligo verso gli altri (o verso se stesso). La temporalità di questa figura non è assoluta, ma molteplice, ed è ritagliata sui diversi obblighi che il soggetto contrae, a loro volta non necessariamente coerenti e stilisticamente affini tra loro. Ciò non toglie che di volta in volta lo stesso soggetto sia diversamente responsabile nei confronti degli altri. Allo stesso modo, anche la capacità di narrazione varia e riprova di questo è la circostanza per cui, a seconda dei diversi contesti relazionali, i soggetti sono in grado di rielaborare continuamente la propria esperienza passata.

Per quanto possa dare l'impressione di un certo istrionismo, resta pur vero che tale multidimensionalità è caratteristica dei contesti non solo etici, ma anche culturali, contemporanei, i quali sono fonte di una continua produzione di contraddizioni performative etico-morali che *possono* giovare alla ricerca di nuove forme per la vita associata. Pensiamo alla situazione di quei soggetti che si trovano a fronteggiare diversi contesti culturali simultaneamente, e che hanno perso quella (presunta) capacità – tutta borghese – di *dominare e orchestrare,* come da una posizione superio-

re, le proprie azioni: ciò che ci farebbe ritornare nell'orizzonte di una filosofia della trasparenza che abbiamo invece radicalmente negato. Si tratta di problemi scottanti e attuali nel dibattito sulle società complesse e le sorti della responsabilità morale al loro interno.

La stessa Butler autorizza una raffigurazione mobile del soggetto morale inteso come soggetto del riconoscimento: «Se è vero che un regime di verità decide a priori la forma che può assumere il riconoscimento, è altrettanto vero che non potrà mai costringere del tutto questa forma»[10]. E aggiunge:

> Se si dovesse seguire alla lettera la *Fenomenologia dello spirito* se ne dedurrebbe che l'«io» è costantemente trasformato dagli incontri a cui è sottoposto: il riconoscimento diviene allora il processo irreversibile attraverso cui divento continuamente altro da quello che ero, smettendo così di essere in grado di tornare ciò che ero[11].

In *Critica della violenza etica* l'autrice si riferisce al lavoro della filosofa italiana Adriana Cavarero[12] la quale, secondo Butler, ci suggerisce che la domanda fondamentale non sarebbe la domanda teoretica sulla costituzione del soggetto, propria della tradizione della filosofia della riflessione, ma quella etica, che interroga l'altro nello spazio della comunicazione e della comunanza umana. È la domanda che l'altro ci pone: «Chi sei?». A questa domanda noi rispondiamo con la nostra capacità narrativa. Il dar conto di sé presuppone sempre un altro/a a cui si dà conto, persino quando si dà conto di sé a se stessi, come se fossimo un altro.

> La tesi di Cavarero – dice Butler – […] ci indica la strada per un'altra teoria del riconoscimento. […] La prima riguarda la nostra sostanziale dipendenza dall'altro […]. La seconda, invece, circostanzia e delimita la prima. Per quanto possiamo desiderare il riconoscimento, per quanto possiamo pretenderlo, noi non siamo la stessa cosa dell'altro, né ogni riconoscimento ha lo stesso valore[13].

Se l'identità si dà nella narrazione autobiografica, ma questa dipende dalla domanda dell'altro, allora la domanda di riconoscimento contenuta nel nostro racconto non potrà che mutare in funzione della pluralità degli altri. Da un lato vediamo così prender forma la classica struttura della dipendenza ma, dall'altro, questa struttura – che non mette in relazione il sé con un solo altro, con un altro in generale, ma con una pluralità di altri singolari: io desidero essere riconosciuto da A in modo diverso da come desidero essere riconosciuto da B – si apre a una molteplicità di "altri significativi" (per usare un'espressione di Mead). Il riconoscimento non è cioè assimilabilea una forma di rispecchiamento narcisistico o di immedesimazione totale. Questa non sovrapponibilità del sé e dell'altro, che garantisce un'eccedenza dell'altro nei miei confronti, apre al tempo stesso lo spazio di una possibile autonomia nei rapporti con l'altro. Lo stesso statuto ontologico attribuito da Butler al soggetto, a dispetto delle apparenze più immediate, configura lo spazio per l'autodeterminazione nel riconoscimento. Se la filosofia speculativa hegeliana culminava in una metafisica dell'autotrasparenza del soggetto a se stesso, un'etica post-hegeliana del riconoscimento non potrà che poggiare su una sorta di metafisica dell'opacità:

> Si potrebbe quindi prendere in considerazione una possibile rilettura post-hegeliana della scena del riconoscimento, in cui proprio la mia opacità a me stessa genera la capacità di attribuire un certo tipo di riconoscimento agli altri. E, in questo caso, avremmo forse a che fare con un'etica fondata sulla nostra condivisa, generalizzata e parziale cecità a noi stessi[14].

Questa posizione non è soltanto uno sviluppo post-metafisico di una tematica hegeliana alla luce degli assunti fondamentali della psicoanalisi. A mio modo di vedere essa va interpretata anche come l'esito di una critica immanente alla tradizione post-strutturalistica: invero, l'accesso alla dimensione etica è, da Butler, svolto attraverso una radicalizzazione degli assunti di fondo dello strutturalismo psicoanalitico e filosofico. L'esito di questa duplice critica immanente sarà un'etica non violenta di «condiscendenza verso gli altri»[15] (ma anche verso se stessi), in quanto rinuncia a fondarsi sulla piena coerenza e sulla padronanza del soggetto rispetto ai suoi atti:

> Sospendere la pretesa di un'identità propria o, più specificatamente, di una assoluta coerenza con se stessi mi sembra un buon antidoto a un certo tipo di violenza etica che esige che manifestiamo e conserviamo sempre una nostra identità costante nel tempo, e pretende che gli altri facciano la stessa cosa[6].

Questa posizione può risultare irritante per tutti quei filosofi morali che fanno della coerenza uno dei cardini del loro discorso. Essa presuppone uno «stile» (direbbe Derrida) privo di pieghe e di contraddizioni, un soggetto distante dal soggetto pratico contemporaneo (o forse da qualsiasi individuo reale). La proposta di Butler si situa quindi in opposizione alle impostazioni trascendentalistiche della morale, e rispetto a queste offre il vantaggio di una maggiore compatibilità con i contesti etici contemporanei. Forse, però, non si tratta di semplice adeguatezza. La «condiscendenza» che qui viene invocata non è affatto, agli occhi della stessa filosofa, qualcosa di diffuso e acquisito. È la stessa Butler, in *Vite precarie*, a denunciare che la reazione all'offesa patita è spesso improntata su un surplus di violenza vendicatrice e negatrice.

3. Incontro etico e obbligazione morale

Sin dalla fine degli anni Sessanta l'autonarrazione è uno dei temi fondamentali del femminismo teorico, nelle sue molteplici declinazioni letterarie, filosofiche, storiografiche. Ad esempio, la teoria e la pratica femminista si sono dedicate allo studio dei linguaggi letterari e alla teoria della cultura, facendo della presenza femminile nella letteratura uno dei luoghi in cui la parola delle donne va ricercata, ricostruita e rivendicata. Judith Butler, per parte sua, convoglia il motivo della narrazione nella generale tematica etica della responsabilità (*accountability*). Come la narrazione, il «dar conto di sé» richiede di mettere in moto non solo il linguaggio, ma anche la memoria; è un atto che fornisce (auto)rappresentazioni; costituisce – pur con tutta l'irrimediabile opacità di qualinque "testo" – l'unico oggetto di una possibile comunicazione. In Butler però – a differenza che in altre espressioni del femminismo (come della filosofia morale) la "presa di parola", il "partire da sé" ha meno i tratti di un atto autofondativo, di matrice cartesiana, e più la caratteristica della risposta ad un'interpellazione (Althusser), a una convocazione (Lévinas). Il dar conto di sé, infatti, viene sollecitato dall'altro/a.

Seguendo l'insegnamento filosofico-religioso di Lévinas, in *Critica della violenza etica* Butler sostiene che l'obbligazione viene dall'altro, e che la proiezione dell'azione nel futuro è effetto dell'altro, che mi chiede – anzi mi ingiunge, talvolta anche senza domandare – di fare qualcosa. Si potrebbe dire che l'iniziativa del singolo consiste nello svolgere il ruolo di un soggetto "comandato" da un altro che lo interpella, e che nel momento stesso di questa costringente interpellazione lo costituisce come soggetto morale. Prima che da Lévinas, Butler conia questo modello servendosi della teoria dell'interpellazione ideologica formulata da Louis Althusser in alcuni scritti dei primi anni Settanta e condensati poi nel saggio su *Ideologia e apparati ideologici di*

stato. Secondo il filosofo marxista francese «l'ideologia interpella gli individui in quanto soggetti». Il soggetto althusseriano è dunque da intendere come «funzione» dell'ideologia: non esiste soggetto che non sia ideologico, non esiste ideologia senza un soggetto che ne funga da «supporto», o forse sarebbe meglio dire da «attore» (Althusser parla di «attori di questa messa in scena dell'interpellare») entro le pratiche rituali proprie di ogni sistema material-discorsivo.

> Siamo *sempre già* dei soggetti e, in quanto tali, pratichiamo senza interruzioni i rituali del riconoscimento ideologico, che ci garantiscono che siamo proprio dei soggetti concreti, individuali, inconfondibili e naturalmente insostituibili[17].

E in una nota a questo brano aggiunge: «Hegel è un ammirevole ma parziale teorico dell'ideologia in quanto teorico del Riconoscimento universale»[18]. Per Althusser, dunque, il riconoscimento è sempre riconoscimento ideologico. Su questo punto Althusser non cambierà mai idea.[19] La sua tesi può essere pertanto riassunta in due punti fondamentali: in primo luogo, il riconoscimento è funzione dell'ideologia; in secondo luogo, non esiste riconoscimento che non sia anche e nello stesso tempo misconoscimento. Althusser parla di un «gioco di doppia costituzione», poiché la categoria del soggetto è costitutiva di ogni ideologia ma allo stesso tempo ne è costituita attraverso la chiamata, l'interpellazione ideologica:

> Suggeriamo allora che l'ideologia "agisce" o "funziona" in maniera tale che "recluta" soggetti tra gli individui (li recluta tutti), o "trasforma" gli individui in soggetti (li trasforma tutti) con questa operazione molto precisa che noi chiamiamo l'*interpellare*, che possiamo rappresentarci nel modo stesso del più banale interpellare poliziesco (o no) di ogni giorno: "Ehi, lei laggiù!"[20].

Anche se inizialmente Althusser fa l'esempio del poliziotto che dice "Ehi, tu laggiù" e dell'uomo di strada che si volta sentendosi chiamato, e in un certo senso accusato, il vero modello, come sostiene anche Judith Butler nella sua esegesi del testo althusseriano, è quello della chiamata religiosa: Dio come il Soggetto che interpella i diversi individui costituendoli come soggetti e facendosi garante della loro comunicazione intersoggettiva. Seguendo Althusser, l'intera costituzione della soggettività moderna in termini di autonomia dovrebbe essere riconsiderata alla luce di un originario essere radicati in *una* «*struttura della convocazione*». E proprio da questa riconsiderazione prende il via il progetto di un'etica della vulnerabilità secondo la Butler.

> La struttura della convocazione (*address*) è importante per capire il ruolo e l'effetto, in essa, dell'autorità morale: non si tratta tanto di capire che ci rivolgiamo ad altri quando parliamo, quanto che *noi stessi veniamo a esistere, in un certo senso, nel momento in cui siamo convocati*, e che parte della nostra esistenza si rivela precaria se questa convocazione fallisce. In maniera più enfatica, comunque, l'obbligo morale ha a che fare con il modo in cui siamo convocati dagli altri, secondo modalità che non possiamo controllare o evitare. Questa spinta che proviene dall'appello dell'altro ci costituisce prima di tutto contro la nostra volontà o, forse più appropriatamente, ci costituisce prima della formazione della nostra volontà.[21]

Come si vede, la struttura dell'interpellazione modifica la concezione moderna della soggettività morale, imperniata sull'autonomia della libera volontà. A uno sguardo attento, la rielaborazione della teoria althusseriana vuole in effetti andare a sollecitare i fondamenti stessi della filosofia morale. Il nodo problematico è quello della soggettività e della sua dimensione vocativa, che presuppone l'atro come più originario dell'"io". Come insegna Althusser, il divenire soggetto

dipende dalla voce dell'altro: "Ehi! tu, lì!". L'essere interpellati è quindi la dinamica costitutiva del processo di soggettivazione. A partire da questo momento il soggetto che si riconosce come l'interpellato elabora questo vocativo, e lo trasforma in nominativo: "sono io". Detto altrimenti, il soggetto è prodotto da un'interpellazione. La funzione di suscitare questo (auto)riconoscimento del soggetto è attribuita – almeno dalla scuola dello strutturalismo francese, dal primo Foucault, da Althusser e da Lacan, che pure non si «riconoscevano» strutturalisti – decisamente al potere: «L'interpellare gli individui in quanto soggetti presuppone – dice Althusser – l'"esistenza" di un Altro Soggetto, Unico e centrale, in Nome del quale l'ideologia religiosa interpella tutti gli individui in quanto soggetti»[22]. In termini lacaniani, il Soggetto in nome del quale i soggetti sono interpellati è «il nome del Padre». A pensarci bene il modello del rapporto Soggetto-soggetti proposto da Althusser ricalca il modello marxiano della merce-denaro come «equivalente generale» in cui le singole merci si devono rispecchiare per vedere il proprio «valore». Althusser identifica la funzione del riconoscimento con la funzione del rispecchiamento: «il rispecchiamento dei soggetti nel Soggetto e viceversa, ma anche il rispecchiamento dei soggetti negli altri soggetti, quello che con Hegel abbiamo imparato a chiamare "riconoscimento reciproco" ».[23]

Butler traduce il concetto althusseriano di interpellazione ideologica nel linguaggio della filosofia morale ricorrendo a Lévinas. Anche per il filosofo di *Altrimenti che essere,* il rapporto etico resta sempre essenzialmente strutturato dalla forma della domanda da parte di un altro soggetto o della sua immagine mediata. Detto altrimenti, l'obbligazione non è mai la libera promessa che sta alla base del *pactum*. Le obbligazioni di cui si occupa la filosofa americana sono eminentemente pre- ed extra-contrattuali, sono quelle che non scegliamo, quelle che in un certo senso ci si impongono allo sguardo – quasi a conferma della nostra passività estatica. In effetti, per Lévinas, la relazione etica è per definizione asimmetrica e l'altro ha costitutivamente una priorità nei confronti del soggetto. Per l'esattezza qualunque rapporto contrattuale presuntamente simmetrico non è etico: «il volto del prossimo mi significa una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto»[24]. La tesi di Butler è che questa struttura etica essenziale sia divenuta sempre più cruciale man mano che i confini di presunte comunità *politiche*, magari fondate su un'uniformità culturale duramente (e spesso violentemente) costruita, sono stati erosi dalla globalizzazione: migrazioni, pluralismo culturale non più reprimibile o eludibile tramite segregazioni – come testimonia l'annoso dissidio tra israeliani e palestinesi – fanno sì che ci troviamo sempre più spesso di fronte all'esigenza di instaurare e mantenere relazioni con soggetti che non avremmo scelto di incontrare. Da quanto detto segue per Butler che le caratteristiche della domanda etica di fronte alle quali si trovano i membri di un mondo globalizzato sono essenzialmente tre: essa non è desiderata, né attesa; non è riducibile a un accordo tra due soggetti simmetrici; avviene al di fuori dei confini stabiliti di una comunità. Il conflitto israelo-palestinese offre secondo Butler un esempio paradigmatico di quanto drammatiche possano essere queste domande e quanto difficile sia eluderle. Cosa succede quando siamo chiamati a una relazione etica con chi non appare condividere il nostro orizzonte culturale e comunicativo? Come pensare al di là di un riconoscimento della reciprocità e della mutualità tra simili (*mêmes*)? Come relazionarsi con chi (*l'autre*) non è considerato possedere i requisiti che noi attribuiamo al termine "persona" nel suo senso più pieno? Di fronte a tali questioni, far prevalere i nostri interessi egoistici farebbe crollare l'intero costrutto della relazione etica, poiché il fondamento di tale relazione non è l'io, ma l'altro, l'altro in senso forte.[25]

4. Note conclusive: la difficile traduzione dall'etica alla politica

Ricapitolando, l'etica della vulnerabilità di Judith Butler può essere letta come una risposta alla crisi del poststrutturalismo, risolta non mediante il recupero di una nozione ingenua di soggetto, ma facendo tesoro della sua eredità decostruttiva. In questo senso, ho tenuto a sottolineare che non vi è vera discontinuità nel pensiero di Butler, poiché anche nel momento in cui – sulla scorta di Foucault – la filosofa discuteva i presupposti essenzialistici del pensiero femminista o elaborava una teoria della performatività del genere i temi del desiderio e del riconoscimento erano ben visibili, e viceversa, anche quando è tornata a una riflessione più generale ha conservato il portato delle filosofie che più hanno interrogato la naturalità della nozione di soggetto.

In questo senso abbiamo visto come il concetto di vulnerabilità "traduce" contenuti prelevati dall'esperienza di forme di misconoscimento e di "disinquadramento" rintracciabili nel tessuto sociale (prima quelle basate sulla sessualità, poi quelle basate sul nemico terrorista, senza volto) nel contesto di un'interrogazione fondamentale sulla condizione umana. In secondo luogo, abbiamo visto come il concetto narratività rappresenta un ulteriore raccordo, questa volta tra teoria femminista e filosofia morale, che "traduce" contenuti prelevati dall'esperienza delle forme di soggettivazione femminile nel contesto di un'interrogazione fondamentale sulla responsabilità etica del soggetto. In terzo luogo, abbiamo visto come la stessa narrazione sia in realtà una risposta in qualche modo "comandata" dalla domanda etica rivoltaci dall'altro vulnerabile.

Se volessimo riassumere il progetto di Judith Butler in poche parole potremmo dire che *vulnerabilità, narratività, obbligazione disegnano un triangolo concettuale che vuole perimetrare la costruzione di una base etica per la politica*. Secondo la filosofa ebrea americana dunque l'etica precede la politica e la fonda. Il punto che rimane da risolvere è come si produca la necessaria traduzione dall'etica alla politica, e se i tre concetti che abbiamo isolato siano sufficienti a fornire le basi per una politica all'altezza delle sfide del presente. Un primo ostacolo a questa ultima traduzione potrebbe forse essere la caratterizzazione unilaterale, in ogni caso solo parziale del concetto di obbligazione quando questo dipenda esclusivamente dalla chiamata alla responsabilità da parte dell'altro. Specularmente, potremmo chiederci se può bastare la narrazione a fondare un'etica, o se, piuttosto non ci sia bisogno di un elemento prospettico, che guardi al futuro e che sia garantito dall'obbligazione morale. In altri termini, uno dei problemi delle etiche della narrazione è che esse non risolvono la questione della *libera obbligazione morale*, ovvero della possibilità di orientarsi al futuro attraverso l'espressione di una promessa, di un impegno che l'altro si aspetta sia mantenuto, realizzato, anche parzialmente e con effetti imprevisti, ma quantomeno abbozzato. Se è vero che per Lévinas l'ingiunzione etica precede il *pactum*, e se il *pactum* è il momento in cui si verifica il passaggio alla dimensione politica, come fondiamo eticamente il momento del *pactum*?

A mio avviso per rifondare la politica non è necessario tornare a un contrattualismo senza etica, ma è necessario "tradurre" diversamente i concetti di vulnerabilità e ci accountability nel quadro di una pattuizione che sia anche de/posizione. Agire in termini morali, ad esempio, può riassumersi in questo: che l'obbligazione morale nasce non già dal fatto di sapere che l'altro "me la farà pagare" se non rispetto la parola data, magari rivolgendosi a un'autorità superiore che difenda i suoi diritti, ma, piuttosto, proprio dal temere che non possa farlo, e che quindi rimanga inerme di fronte al mio venir meno all'impegno assunto. Quando mi espongo con una promessa, espongo anche l'altro allo scacco conseguente al suo non mantenimento. La promessa del *pactum* è un'istanza superiore all'"essere-stato" dell'azione e quindi è "inenarrabile", se la narratività ha a che fare con la costruzione retrospettiva del dar conto di sé, ma è "scrivibile", tracciabile, interpretabile, soggetta a discussione, argomentabile, ecc.

Forse la stessa Butler intuisce i limiti di un'impostazione di stampo levinassiano, e forse per questo sempre più nel corso delle sue ricerche fa riferimento a un'altra pensatrice, anch'ella di origine ebraica, Hannah Arendt, quasi a controbilanciare la presenza di Lévinas. In *Vita activa* Arendt esalta, com'è noto, l'impegno attivo, l'iniziativa nei confronti dell'altro, la proiezione della propria volontà nel futuro, quella straordinaria «memoria della volontà», quella forza anticipatrice che Nietzsche ammirava nell'uomo:

> Appunto questo animale necessariamente oblioso, nel quale il dimenticare rappresenta una forza, una forma di *vigorosa* salute, si è ora plasmato con l'educazione una facoltà antitetica, una memoria, mediante la quale in determinati casi l'oblio viene sospeso – in quei casi cioè in cui si tratta di fare una promessa[26].

Secondo Arendt, dal carattere "non-sovrano" dell'umano non discende affatto un postulato che neghi la capacità di agire. La fragilità, l'inadeguatezza, la fallibilità, tutte le marche del carattere effimero delle azioni umane – poiché la loro sopravvivenza dipende dalla narrazione e dal ricordo pubblico –, nella misura in cui non si traducano in tragedia, rappresentano «il miracolo che preserva il mondo»[27]. Senza la rischiosa proiezione della promessa, tutto sembra limitarsi all'autorappresentazione, all'autobiografia, ad una giustificazione *post festum*. Persino il dar conto di sé, mentre sottolinea il primato dell'altro, risulta straordinariamente in-attivo, e dunque monco, rispetto alla necessità etica che Arendt riconosce nella promessa. Se è vero che «la coabitazione resta la condizione ineludibile di qualunque decisione politica, se tale decisione non voglia sfociare nel genocidio»[28], allora è necessario pensare le forme del patto, che introduca i soggetti dello scontro etico nello spazio vivibile della coabitazione.

---

1 Mi riallaccio qui alla lettura fatta da Ambra Pirri nell'introduzione a J. Butler e G. Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione*, Meltemi, Roma 2009, p. 14-16.

2 J. Butler, *Precarious life. The powers of mourning and violence*, Verso, London-New York 2004; trad it. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004, p. 64.

3 J. Butler, *Frames of war. When is life grievable?* London-New York, Verso (Paperback 2010), p. 42.

4 J. Butler, *Precarious life*, cit., trad. it. cit., p. 46.

5 T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966, trad. it. *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 182.

6 J. Butler, 2005, *Giving an account of oneself,* Fordham University Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica,* Feltrinelli, Milano 2006, p. 19.

7 Ivi, p. 20.

8 Ivi, p. 22.

9 Ivi, p. 31.

10 Ivi, p. 34.

11 Ivi, p. 41.

12 Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997.

13 J. Butler, 2005, *Giving an account of oneself,* cit., trad. it. cit., p. 48.

14 Ivi, p. 60.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Puf, Paris 1995, trad. it. *Lo stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 192.

18 Ivi, p. 223.

19 L. Althusser, *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, trad. it. *Sulla filosofia*, Unicopli, Milano 2001, pp. 69-77.

20 L. Althusser, *Sur la reproduction*, cit., trad. it. cit., p. 111.

21 J. Butler, *Precarious life*, cit., trad. it. cit., pp. 158-9.

22 L. Althusser, *Sur la reproduction*, cit., trad. it. cit., p. 116.

23 Ivi, p. 118.

24 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-déla de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974, trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 110.

25 A differenza di Lévinas, Butler sottolinea che più che di alterità in senso trascendente preferirebbe si parlasse dell'alterità come la incontriamo nei contesti concreti della nostra vita sociale. Tuttavia, a mio avviso, è il modello stesso del "framing", o della rappresentazione, a imporre una qualche forma di trascendentalizzazione dell'altro.

26 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2010, p. 46.

27 H. Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2006, p. 182.

28 J. Butler, *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012, p. 100.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Vittorio Hösle, "Il sistema di Hegel", a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2012, pp. 822

Carla M. Fabiani

1. La trama e la prospettiva

Presentiamo all'attenzione dei lettori la recente traduzione italiana del testo di Hösle, *Hegels System*, già noto in ambito tedesco e anglosassone, pubblicato in seconda edizione nel 1998 e successivamente tradotto in portoghese e poi in coreano. L'approccio trascendentale proposto dall'A., al sistema enciclopedico hegeliano, ha esplicitamente lo scopo di vagliare analiticamente la tenuta del *sistema*, sia dal punto di vista della sua coerenza interna sia dal punto di vista della sua adeguatezza. La contraddizione di fondo rintracciata dall'A., soprattutto nell'ambito della filosofia reale di Hegel, concerne essenzialmente il problema dell'*intersoggettività*, voluta ma non pienamente realizzata da Hegel: "l'intersoggettività sembra essere, da un lato, la verità della soggettività e, dall'altro, una determinazione meramente contingente" (p. 15-16). D'altra parte nella logica e poi anche nel sistema complessivo, occorre rilevare non solo il tasso di coerenza interna, cioè quanto il sistema regga, ma anche quanto sia coerente con l'ambito esperienziale. Ciò che va indagata è la coerenza tra concetto ed esperienza, intesa quest'ultima nel senso del mondo della vita e dei diversi contenuti delle scienze particolari.

Il sistema hegeliano si presenta dunque come una comprensione *ontologica* della ragione, una ricostruzione delle strutture interne e fondative del pensiero, che contemporaneamente viene determinato e presentato nella forma della *soggettività*, sulla scia di Kant e di Fichte. Il pensiero – e grazie a esso la filosofia – è una struttura complessa, presupposta da ogni essere e da ogni conoscere, che non può essere in alcun modo negata nella sua consistenza, data la sua determinazione autoriflessiva, e perciò soggettiva (in senso forte). Sappiamo cioè, almeno da Cartesio, che il dubbio e/o la negazione del pensiero è pur sempre pensiero. Hegel, in questo senso, svolge compiutamente la struttura categoriale del processo autofondativo del pensiero.

La sistematica hegeliana però presenta alcune falle. La prima affiora nel passaggio dalla logica alla filosofia reale: se nella seconda il tema dell'intersoggettività è problematico ma evidente, nella prima è sostanzialmente assente. Le due parti del sistema poi non coincidono in quanto a svolgimento, sebbene Hegel assuma una perfetta corrispondenza tematica fra le due. L'A. ritiene che a questo proposito emerga una grave inconsistenza attribuibile per lo più alla logica: la sua incompiutezza, laddove risulti mancante proprio della *categoria* dell' *intersoggettività*. A seguire e a causa di ciò, l'intero sistema pare oscillare tra una partizione triadica e una tetradica; e la logica di per sé assume a volte suddivisione dicotomica, a volte tricotomica. Contestualmente, a conclusione del percorso logico, Hegel rimanderebbe, in modo immediato e non pienamente svolto, all'istanza intersoggettiva, con l'introduzione dell'idea di Bene, salvo poi ricadere in un'identità soggetto-oggetto che tradirebbe quell'intenzione solo prima accennata.

Nell'ambito della filosofia reale, secondo l'A., è invece possibile rinvenire triadi configurate secondo il modello, a suo parere vincente e convincente, dell' "oggettività-soggettività-intersoggettività". E tuttavia a volte Hegel ricade, per così dire, nel vizio di anteporre la mera soggettività all'intersoggettività. Si pensi alla conclusione del percorso sullo spirito con lo spirito assoluto, il soggettivo puro e semplice. L'A. ritiene che, proprio a causa di queste ambivalenze, si sia spesso letto il sistema hegeliano come fondamentalmente teso a interpretare la realtà, anche quella pratica, secondo un approccio teoreticistico, di pura visione. Hegel realizzerebbe con ciò Platone. Ciò che fallisce in ogni caso è la relazione impostata e non compiuta fra l'istanza soggettiva e quella intersoggettiva. Sarebbe allora necessario, per dare ragione a Hegel, provare a riformularla, con altri termini, rinnovandola nel profondo.

Il lavoro svolto da Hösle si pone il compito di penetrare nelle maglie dello svolgimento sistematico hegeliano, per incoraggiare poi una linea di ricerca che, pur emancipandosi da alcuni contenuti per lo più datati della filosofia hegeliana, abbia il coraggio di compierla, di portarla a termine.

L'aspetto maggiormente provocatorio di *Hegels System* – come tiene a sottolineare lo stesso A. – è dato dal fatto che il pensiero di Hegel non viene riportato in modo dossografico, ma viene analizzato e vagliato alla luce dei risultati teorici a cui ci hanno condotto le scienze più recenti. L'intento, non da poco, è quello di rifondare l'idealismo oggettivo sulla base della scienza contemporanea. Provare a sondare la tenuta metafisica e trascendentale del sistema, considerandolo come la conclusione di un percorso filosofico che si radica nell'Essere parmenideo e nell'idealismo platonico. D'altra parte, rispetto a tale prospettiva, viene penalizzato, anche a detta dello stesso A., il rapporto essenziale che Hegel intrattiene con il moderno – non solo con la triade Kant-Fichte-Schelling, ma anche con quella Cartesio-Spinoza-Leibniz – con un particolare *deficit* di riferimento a Spinoza, che invece, come si sa, venne di gran lunga privilegiato da Hegel. Altro grande autore a cui Hegel si è spesso ispirato, soprattutto nei suoi *Lineamenti*, è Montesquieu, per ciò che concerne soprattutto l'istanza filosofico-sociale della filosofia del diritto, non disgiunta da quella, più di stampo kantiano, giuridico-normativa. Sebbene le due non sempre convergano armonicamente.

Per ciò che concerne la letteratura secondaria, in sintonia con il suo approccio analitico, l'A. predilige la tradizione anglosassone più recente, da R. B. Pippin ad A. W. Wood, considerando datata o addirittura mal compresa la lettura adorniana di Hegel nella *Dialettica negativa*. In Hegel, oltre al significato, è la forma categoriale che conta, nonché il nesso che viene istituito fra le categorie ovvero fra i diversi concetti, in relazione anche al fatto che, a tutt'oggi, la teoria lockiana dell'origine esperienziale ed empirica del pensiero apparirebbe definitivamente fallita.

Un apprezzamento assai esplicito viene riservato dall'A. alla filosofia della natura di Hegel. Senza un'adeguata dialettica natura/spirito, anche oggi, trovandoci alle soglie di una vera e propria

"catastrofe ecologica", non possiamo far fronte alle molteplici e complesse problematiche che tutto ciò implica, anche dal punto di vista antropologico ed etico. Le scienze non guardavano e non guardano "all'intero della natura stessa". La sfida che Hegel ci lancia, e che andrebbe raccolta, si gioca intorno a questo approccio epistemologico alternativo, che qui è però solo accennato.

Altro problema non da poco riguarda l'esatta interpretazione dell'*Antropologia*, o meglio della trattazione dell'*anima*. Che essa sia già una prefigurazione dell'*inconscio* si fa troppo presto a dirlo. D'altra parte l'A. non si esprime con favore nei confronti della partizione attribuita da Hegel allo spirito soggettivo, laddove mancherebbe un'ampia trattazione delle emozioni. Ciò che manca inoltre è uno studio esplicito e accurato della "bassezza" che per lo più contraddistingue le motivazioni dell'agire umano.

Per ciò che concerne invece lo spirito oggettivo, è da sottolineare l'assenza della nozione di *potere*, così pervasiva e decisiva, se declinata insieme a quella di *forza*, nel corso di tutto il Novecento, da Nietzsche a Foucault. Ciò che poi l'A. non ritiene di poter assolutamente accettare è l'esito cui giunge la filosofia della storia hegeliana, tutta volta a lasciarsi dietro le spalle "gli sconfitti della storia".

Viene invece apprezzata e lodata dall'A. la rivisitazione hegeliana del Cristianesimo e in particolare della dottrina trinitaria. Per ciò che concerne l'*Estetica* hegeliana, l'A. ritiene che vada approfondito lo statuto proprio dell'*intuizione* in contrapposizione al *concetto*, al fine di fondare una teoria estetica libera dal soggettivismo di stampo kantiano.

Nonostante tutte le dure e precise critiche rivolte alla sistematica hegeliana, l'A. ritiene di poter affermare che l'impianto hegeliano sia al dunque quello tra i più coerenti e fenomenologicamente tra i più ricchi prodotti nel suo tempo. Compito che la filosofia attuale dovrebbe proporsi – in netta controtendenza con lo spirito del *postmoderno* – sarebbe quello di integrarlo, mantenendolo come paradigma logico-fenomenologico di riferimento.

2. Alcune considerazioni sul testo

Proviamo a calarci all'interno del testo, considerando solo alcuni degli innumerevoli passaggi chiave che il lettore potrà poi approfondire autonomamente.

Andiamo allora innanzitutto alla trattazione dell'*Antropologia*, la prima parte della filosofia dello spirito soggettivo. Ritiene l'A. che non si potrebbero comprendere a fondo i concetti di coscienza e di autocoscienza, senza delineare preliminarmente lo spirito nell'Antropologia. L'Antropologia hegeliana acquisisce perciò una responsabilità non da poco, da considerare attentamente.

La trattazione antropologica hegeliana prende fondamentalmente a tema la nozione di *anima*, che ha come sua precipua determinazione il superamento dell'*estrinsecità*. Anima e corpo, spirito e materia, vita naturale e vita spirituale, non costituiscono dualismo ontologico, come nella metafisica moderna. L'anima perciò non esiste indipendentemente dal corpo. E così il corpo indipendentemente dall'anima. L'A. però si chiede in che modo possa destarsi la dimensione riflessiva e relazionale a partire da questo primo livello tutto naturale e immediato dell'animo umano. Innanzitutto c'è una relazione implicita fra soggetto e natura, in secondo luogo si instaura una relazione imperfetta fra diversi soggetti (come, per es., nel rapporto sessuale), in terzo luogo una relazione non ancora dispiegata ma tutta interna al soggetto individuale. Questo percorso mostrerebbe già il *deficit* di intersoggettività, presente anche all'altezza della *Fenomenologia*, laddove le relazioni soggetto-soggetto, sebbene anteposte alle relazioni soggetto-oggetto, sono di fatto subordinate all'autoriferimento puramente soggettivo.

Rileggendo l'*Antropologia*, con particolare riferimento alla trattazione della *follia* e nella fattispecie di quella che Hegel chiama l'*idiozia* [*Der Blödsinn*], soffermiamoci su un brano assai significativo, che vale la pena citare: «[…] un Inglese cadde in una mancanza d'interesse per ogni cosa, prima per la politica, poi per i propri affari e la propria famiglia, se ne stava seduto in silenzio, con lo sguardo rivolto davanti a sé; per anni non disse una parola, e mostrò un inebetimento tale da far dubitare se conosceva o meno la propria moglie ed i propri bambini. Lo si guarì facendogli sedere di fronte un altro, vestito esattamente come lui, il quale lo imitava in ogni suo gesto. Questo causò nel malato un'intensa eccitazione, durante la quale la sua attenzione fu costretta a rivolgersi all'esterno, e quell'uomo che si era sprofondato in se stesso fu durevolmente portato fuori di se stesso.» [*Enciclopedia*, § 408 *Aggiunta*] Insomma, l'obietto terapeutico suggerito da Hegel ci pare evidente: uscire fuori di sé. Ciò che secondo Hegel va evitato a tutti i costi, da un punto di vista innanzitutto pratico-morale, ma anche speculativo, è la caduta in atteggiamenti, comportamenti, attitudini da *anima bella*. Il soggetto non può pretendere di coincidere con sé a discapito del mondo. Se non altro perché quello è il *suo* mondo. L'intersoggettività, perciò, non è alternativa all'autoriferimento soggettivo; così come questo non lo è a quella. Anzi, ci par di capire che per Hegel i due piani, le due direzioni, verticale (coincidenza con sé) e orizzontale (relazione con l'altro), siano necessariamente e dialetticamente legate. L'aporia, la follia, la patologia, si nutrono del tentativo di separare ciò che strutturalmente non può che tenersi assieme, come la vita.

D'altra parte, l'A. ritorna sul *deficit* di autentica e vera intersoggettività anche laddove, significativamente, commenta il processo di riconoscimento fra autocoscienze (Lotta e Signoria/Servitù): «[…] si mostra, infatti, così chiaramente l'incapacità di Hegel di ravvisare nelle strutture intersoggettive un *plus* categoriale rispetto alla relazione puramente conoscitiva soggetto-oggetto; *anzi*, *in ultima istanza, egli guarda all'intero processo del riconoscimento soltanto come a un mezzo per pervenire alla coscienza razionale che le determinazioni del pensiero sono nel contempo oggettive.* » (p. 474)

L'A. va alla ricerca, soprattutto all'altezza della Logica, di una *categoria* di intersoggettività, che possa garantire sia la relazionalità che la riflessività del concetto. È chiaro però che la ricerca non sarà soddisfatta, almeno da un punto di vista formale. L'approdo della *Logica* hegeliana è l'idea assoluta, nella quale l'idea del vero e l'idea del bene vanno a convergere costituendo un'unità puramente autoriflessiva, che non accoglie esplicitamente entro di sé alcun riferimento alla relazione con altro, cioè alla relazione concreta, fenomenologica fra soggetto-soggetto. Certo, anche a detta di Hegel, siamo in una dimensione squisitamente teoretica, nel pensiero di pensiero di stampo aristotelico. L'intersoggettività è presente nel riconoscimento, cioè proprio nell'*Anerkennung,* all'altezza dello spirito assoluto, laddove la coscienza fenomenologica realizza il riconoscimento perfetto, *il perdono del male*, che supera la dimensione patologica e solipsistica dell'*anima bella*, ma che in ogni caso è e resta un'esperienza a carattere antropomorfo, un'esperienza di coscienza, che, in quanto tale, si distingue, pur corrispondendole, dalla dimensione puramente categoriale del concetto. Allora, verosimilmente, il problema che si pone semmai è la necessità di rintracciare l'esatta corrispondenza fra esperienza riconoscitiva e suo proprio concetto. Ciò però non vuol dire che, di per sé, in ambito logico possa o debba sussistere un concetto, una categoria di riconoscimento, eventualmente coincidente con l'*intersoggettività*. Non neghiamo cioè che il riconoscimento abbia una *sua* logica, neghiamo semmai che possa sussistere una logica *riconoscitiva*, intersoggettiva.

L'intersoggettività presuppone l'esperienza, l'esistenza di soggettività date, immerse nel mondo della vita, così come appunto accade nell'esperienza fenomenologica del riconoscimento (sia nella lotta che nel perdono); il puro concetto, la pura categoria, l'idea, si muove su un piano

distinto, epurato dall'esperire coscienziale e soggettivo, e che semmai coincide con il "puro stare a guardare", cioè con il *per Noi* fenomenologico. Sebbene il rapporto e la corrispondenza, espressamente voluta da Hegel, fra *Fenomenologia* e *Scienza della logica*, costituisca uno dei nodi problematici fondamentali della sistematica hegeliana, tuttavia, potremmo forse rintracciare questa relazionalità, apertura all'altro da sé, e perciò almeno potenziale carica intersoggettiva dell'elemento logico, nella 'libertà' che quest'ultimo si prende quando, al suo culmine, *decide* di alienarsi nella natura. La scommessa poi che, nello spirito, il puro pensiero possa ritrovarsi, come se fosse un altro da sé, e tornare, pur rinnovato, a coincidere con sé, è analoga alla scommessa – il cui esito mai è garantito *ex ante* – di chi, nell'ambito di esperienze riconoscitive, struttura e configura il proprio Sé secondo dinamiche e logiche intersoggettive.

Senza poi contare il fatto che proprio la dialettica hegeliana possa in fondo essere considerata come un'esplicazione e articolazione dell'assiomatico motto di stampo aristotelico, secondo il quale la relazione viene prima dei termini o il tutto è prima delle parti.

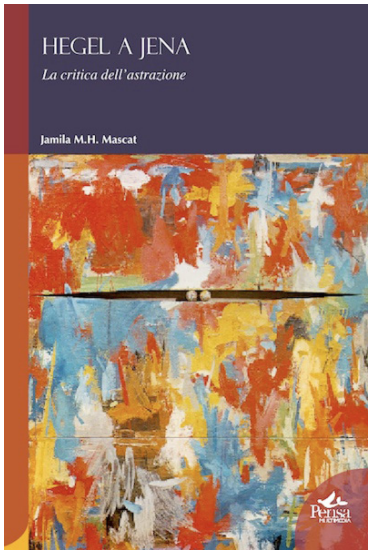
Per concludere, il testo di Hösle, risulta quanto mai prezioso e nel suo genere unico, poiché si immerge analiticamente nel sistema hegeliano, smentendo quello che già fu indicato da Haering come "il segreto di pulcinella", ossia l'incapacità di gran parte degli interpreti di Hegel di spiegare, parola per parola, i suoi scritti. Non escludiamo poi anche l'opportunità in sede didattica di utilizzare *Hegels System* come una vera e propria guida alla lettura che, ne siamo certi, diverrà un classico al pari degli Hyppolite e dei Kojève.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Mascat M.H.Jamila, "Hegel a Jena. La critica dell'astrazione", Pensa Multimedia, Lecce 2011.

Giacomo Bottos



Ci sono alcuni concetti nelle filosofie dell'idealismo tedesco che riassumono entro di sé le complessità della problematica che sono chiamati ad esprimere e mediare e che riflettono con la loro plurivocità le tensioni di una struttura sistematica e dell'evoluzione di un pensiero. È senz'altro da annoverare tra questi il concetto di *astrazione* nella filosofia hegeliana, che il libro di Jamila M.H. Mascat tematizza facendo principalmente riferimento al periodo jenese.
Attraverso la scomposizione prismatica dei diversi significati di astrazione la *Denkweg* jenese viene ripercorsa in maniera originale. Sul senso di questo ripercorrimento è la stessa autrice a interrogarsi nella *Premessa*, nella quale esplicita alcune scelte fondamentali che orientano la ricerca. Un primo criterio riguarda l'atteggiamento nei confronti della letteratura secondaria. All'interno di una generale vastità di riferimenti, discussi in maniera sempre intelligente e critica, una particolare attenzione è destinata a quelle interpretazioni caratterizzate da un tentativo di mettere in comunicazione -o in tensione- il pensiero di Hegel con l'*epoca* che i vari interpreti si sono trovati a vivere. La decisione di confrontarsi preferibilmente con questo tipo di tendenze interpretative, che hanno trovato posto spesso più nel passato che nella contemporaneità della *Hegelforschung*, riflette un'opzione che è al tempo stesso di metodo e di contenuto: un modo di rapportarsi all'autore ma anche di interpretare il tema della *critica* dell'astrazione. In un primo senso infatti l'astrazione può essere intesa come *linea di fuga* rispetto alla concretezza del tempo storico, della vita, della realtà umana[1]. Ma a questa astrazione *teoretica* può essere affiancata un'astrazione *storica*, immanente cioè al divenire stesso della società borghese e al costituirsi della società civile in senso moderno[2]. È questa la prima divisione che incontriamo nell'analisi del significato del concetto di astrazione, divisione che si riflette anche nella struttura del libro, diviso in due parti, la prima dedicata appunto alla *critica dell'astrazione teoretica* e la seconda alla *critica dell'astrazione nel mondo storico*. Ma questa è solo la prima delle molteplici sfaccettature del concetto di astrazione, che si rivelano progressivamente nel corso della trattazione.

Un'altra fondamentale opposizione, questa volta traversale all'intero saggio, è quella tra una valutazione negativa e critica dell'astrazione e il riconoscimento della sua necessità come momento ineludibile e perfino costruttivo. Se da un lato si può comprendere in prima approssimazione il rapporto tra questi due modi di considerare l'astrazione secondo uno schema di evoluzione diacronica[3] che ha come *telos* ideale (anche se la trattazione si ferma alle lezioni jenesi del 1805-1806) il pieno riconoscimento del ruolo centrale del negativo che Hegel compie nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito*, d'altra parte le due concezioni si possono considerare, in forme e in gradi di elaborazione diversi, come compresenti in pressoché tutti gli stadi della meditazione compiuta da Hegel a Jena. Se infatti nella critica alle *Reflexionphilosophien* compiuta nella *Diffe-*

renz e in *Glauben und Wissen* l'atteggiamento critico è preponderante, non mancano tuttavia gli accenni ad una diversa e più complessa concezione del negativo (come nelle considerazioni sulla *riflessione come strumento del filosofare*). E d'altra parte la tendenza insita nel sapere astratto-intellettivo a *cristallizzare* le opposizioni permane come una costante: basti pensare alle pagine della *Prefazione* alla *Fenomenologia* sulla critica al sapere matematico e formalistico. E' questo carattere di duplicità intrinseca dell'astrazione uno dei problemi teoretici più affascinanti che gli scritti jenesi di Hegel, più che quelli di altri periodi, pongono alla riflessione.

Ma cos'è l'astratto? L'autrice, nell'assenza di una definizione esplicita di Hegel lo spiega così: "l'astratto (*abs-tractum*) etimologicamente è il "separato", il risultato di un procedimento riflettente che produce opposizione e cristallizza i termini della scissione" [4] . La forma che questa scissione assume all'epoca di Hegel ha, in ambito filosofico una fisionomia definita: quella delle *Reflexionphilosophien* di Kant, Fichte, Jacobi, Reinhold, Schulze. E nel confronto critico che Hegel ingaggia quando finalmente raggiunge il "campo di battaglia" jenese da subito si intrecciano piano teoretico e piano storico. Se infatti la critica verte essenzialmente sulle strutture teoretiche di queste filosofie la *genesi* di queste strutture viene da subito ricondotta ad un'embrionale filosofia della storia, che porta a vederle come il risultato congiunto dell'*Entzweiung* dell'epoca e del *principio del Nord* che è proprio del mondo germanico.

In relazione a questo tema emerge un aspetto di grande interesse del libro, ovvero la messa in luce della profonda diversità di atteggiamento di Hegel rispetto alle filosofie tedesche da un lato e al pensiero francese dei Lumi dall'altro. Pur essendo entrambe queste manifestazioni del pensiero espressioni di uno stesso tempo storico, il giudizio fortemente negativo formulato da Hegel intorno alle prime non è trasferibile senza specificazioni al secondo. Nel secondo capitolo della prima parte ha luogo un interessante lavoro di ricostruzione delle posizioni hegeliane nei confronti della filosofia francese, a partire dalle frammentarie indicazioni sparsi nei testi jenesi. Se dal punto di vista del valore teoretico i pensatori francesi sono in genere considerati poco significativi, il loro *atteggiamento* e il loro modo di pensare è oggetto di molteplici apprezzamenti. La filosofia francese è considerata in rapporto alla sua necessità storica ed efficacia pratica. Contro la pedanteria e il filisteismo dell'*Aufklärung* si valorizza la mobilità e la *spiritosità* dell'illuminismo francese, contro l'ottusità del *senso comune* tedesco si enfatizza il *buon senso* di Voltaire, contro il vuoto ripiegamento nell'interiorità proprio dello spirito del Nord si appezza la capacità del pensiero francese di *realizzarsi*, di farsi pratico, al punto da dare origine al vero evento *epocale* della Rivoluzione francese, evento la cui importanza Hegel non negherà mai. In generale il pensiero francese (Voltaire, D'Holbach, Diderot, per non parlare dei pensatori ai quali Hegel riconosce una vera grandezza filosofica, come Montesquieu e Rousseau) assume la funzione di uno strumento polemico da contrapporre alla filosofia tedesca e, più in generale, come una forma di negatività che svolge una funzione critica, di distruzione della positività e del dogmatismo e che quindi costituisce un antidoto alla fissità. Libertà e violenza sono le prerogative di questo modo di pensare. Lo stesso *topos* della frivolezza della filosofia francese, diffuso all'epoca in Germania, viene da Hegel rovesciato in positivo.

Quando invece la filosofia tedesca si pone invece l'obiettivo di *formalizzare* i principi dell'illuminismo, con questo ottiene il risultato di irrigidirli e di neutralizzarne l'efficacia *negativa* [5. "Il lato positivo dell'Illuminismo consisteva, secondo Hegel, nel suo procedere negativo "senza costrutto"; il dramma delle *filosofie imperfette* è invece quello di aver cristallizzato la negatività astratta e d'averla innalzata a sistema. L'attitudine adottata dalle *Reflexionsphilosophien* – il formalismo che erige la divisione a sistema- eccede i limiti entro cui si era sviluppato il pensiero francese dei Lumi, poiché tale attitudine speculativa ha portato la scissione a un livello di appro-

fondimento superiore.", Ivi, p. 45.]. E' questa situazione di irrigidimento che risveglia il *bisogno della filosofia*. Si pone allora il tema del ruolo della filosofia in rapporto alla scissione, tema che percorre i vari abbozzi che si succedono nella tensione verso una formulazione sistematica che non trova ancora, nel periodo di Jena, una sistemazione soddisfacente. Come già accennato, questo ruolo oscilla tra una funzione meramente negativa, di *Vernichtung*, più vicina al modello schellinghiano e un *uso* costruttivo dell'intelletto come strumento della ragione, nel quale la riflessione viene posta al servizio della speculazione. Nei primi scritti jenesi, sopratutto nella *Differenz* siamo più vicini alla prima concezione, mentre andando verso la *Logica* del 1804-1805 la seconda tende a prevalere. La *pervicacia* dell'intelletto è ciò che sopratutto dev'essere criticato, ovvero la volontà di persistere, di fissarsi in una posizione astratta. Tuttavia a tale pervicacia si oppone, fin dalla *Differenz*, la *segreta efficacia della ragione*, che guida inconsapevolmente l'intelletto nel suo dispiegarsi. Questa azione inconsapevole si lega al tema della *Reflexion als Vernunft*, tema che però rimane in questo scritto giustapposto al motivo schellinghiano dell'intuizione intellettuale [5]. Nel passaggio a *Glauben und Wissen* viene accentuato l'elemento di storicità della ragione che nel testo precedente era solo accennato. Tale storicità viene introdotta proprio dalle differenti *forme della scissione* che assumono così un ruolo costruttivo nel determinare la configurazione delle differenti filosofie, pur rimanendo questo elemento perlopiù confinato nell'ambito dell'accidentalità. Anche nel *Naturrechtsaufsatz* a prevalere è, in un intreccio di critica teoretica ed applicazione pratica, l'elemento di critica di un'astrazione intesa come indebita universalizzazione di elementi particolari. Tanto nell'empirismo quanto nel formalismo l'astrazione si rivela essere falsa universalizzazione che enucleando singoli elementi dal rapporto con la totalità e attribuendo loro una supposta validità assoluta che viene fatta valere contro i contenuti opposti li rende falsi. Ed è qui che si rivela la contiguità della tematica dell'astrazione al problema marxiano della genesi dell'ideologia. Si tratta di uno dei temi di interesse del libro, sebbene un confronto esplicito tra le due teorie non sia svolto in quanto "richiederebbe uno studio a sé stante". Il libro offre comunque molti spunti di riflessione al riguardo del peculiare intreccio tra aspetti teoretici e pratici, intreccio che emerge con singolare evidenza in un testo come il *Naturrechtsaufsatz*.

Ma se nell'articolo sul diritto naturale troviamo i problemi e accenni di soluzione sarà necessaria un'ulteriore elaborazione per giungere ad una più piena definizione della teoria dell'astrazione. L'elemento mancante è il "recupero dell'intelletto in funzione antidogmatica" che costituisce l'oggetto del terzo capitolo della prima parte. Tale recupero avviene principalmente nella *Logica e Metafisica* del 1804-1805. L'idea che viene progressivamente maturando è quella di un'autocritica e un autodissolvimento dell'intelletto concepito però non come mero annientamento ma come prefigurazione e azione del razionale *nel* e *attraverso* l'intelletto. Se da un lato però la struttura della Logica costituisce un indubbio passo avanti nel riconoscimento della centralità del negativo come momento del razionale, persistono tuttavia alcune ambiguità, che spingeranno poi Hegel ad abbandonare la struttura sistematica di quell'abbozzo. Da un lato Logica e Metafisica costituiscono due aspetti della medesima realtà. La Logica non è infatti semplicemente "esposizione delle forme della finitezza", "ma piuttosto un *systema reflexionis*, in cui la relazione immanente fra le categorie rivela già indirettamente il razionale che le governa e che si manifesta esplicitamente nell'esposizione del *systema rationis* metafisico"[6]. D'altra parte però proprio la bipartizione tra i due momenti del sistema tende a introdurre un elemento di esteriorità, nella misura in cui la Metafisica, che pure dovrebbe essere autosufficiente presuppone la Logica come sua introduzione e come sua giustificazione. Ad ogni modo questa aporeticità è il segno dell'emergere più marcato di un'esigenza intorno alla quale si consuma il distacco da Schelling,

già virtualmente presente in alcune considerazioni della *Differenz*. Questa esigenza consiste nella necessità dell'inclusione delle posizioni intellettualistiche entro il movimento della filosofia, per evitare il rischio di un sapere arbitrario e, in ultima analisi, formalistico esso stesso. Saranno queste preoccupazioni, unitamente all'irrompere della problematica della coscienza, che già affiora sottotraccia nella Logica e Metafisica, a costituire il nucleo originario della *Fenomenologia*, che però rimane, come un invisibile *terminus ad quem*, al di fuori della trattazione.

La seconda parte del libro si pone per un verso come simmetrica alla prima. Il periodo temporale coperto è analogo (fatta eccezione per il primo capitolo che consiste in una ricognizione del concetto di *positività* negli Scritti giovanili, ricognizione che però trova riscontro in alcuni riferimenti fatti al periodo francofortese nella prima parte) e il movimento speculativo generale di progressiva rivalutazione del ruolo dell'astrazione coincide. Tuttavia proprio questa sovrapponibilità rende più evidenti le differenze. La tesi generale dell'autrice è che mentre nella parte teoretica l'intelletto risulta sostanzialmente sussumibile e integrabile (pur con le difficoltà a cui abbiamo accennato) all'interno del progetto sistematico hegeliano, per quanto riguarda la parte pratica l'astrazione sociale, intesa come principio generativo della società borghese, conserva la sua indipendenza e la sua irriducibilità a forme di sintesi e conciliazione.

Il concetto di positività viene inizialmente considerato in quanto presenta delle affinità con ciò che in seguito si verrà ad indicare con il termine di astrazione. Non solo, secondo la chiave di lettura suggerita dallo stesso Hegel nella celebre lettera a Schelling scritta prima di partire per Jena[7] le riflessioni sulla positività possono essere lette come uno dei germi elaborati dello *storico pensante* Hegel intorno ai quali si costituirà, sul terreno della riflessione più propriamente filosofica, il concetto di astrazione. I significati del concetto di positività possono essere ricondotti essenzialmente a due (che tuttavia spesso si intrecciano): il primo di matrice più kantiana secondo cui il positivo è ciò che è irrazionale se valutato sul metro della ragion pura, il secondo che matura sopratutto nella riflessione francofortese e che può essere sintetizzato nella formula del positivo come *anacronismo*, come elemento in contrasto con lo spirito del tempo. Questo secondo significato, assai significativo per la genesi del concetto di astrazione sociale, è all'opera nella *Verfassung Deutschlands*, nella quale la persistenza di ordinamenti retaggio di un tempo passato è vista come la causa della decadenza della Germania e della sua impossibilità di essere uno Stato in senso proprio. Nella *ostinatezza* dei tedeschi nel voler permanere all'interno di forme particolaristiche e limite si vede in controluce la *pervicacia* dell'intelletto nel voler persistere nell'assolutizzazione della finitezza. La *miseria storica* dei tedeschi fa da *pendant* alla loro *miseria teoretica*, così come l'agilità e la spregiudicatezza filosofica dei francesi corrisponde alla loro capacità di essere protagonisti di una grande politica e di scrivere la storia con un evento come la Rivoluzione, decisivo ancorché affetto esso stesso dai limiti dell'intellettualismo, come emerge dal Terrore.

L'anelito al superamento dell'asfittica situazione tedesca si esprime invece nel frammento *Libertà e destino*, che richiama il tema del *bisogno della filosofia* che sorge nelle epoche di scissione.

Ma cosa deve essere restaurato ad opera del superamento della scissione e della positività? All'idea della conformità allo spirito del tempo si affianca, in testi come il *Naturrechtsaufsatz* e il *System der Sittlichkeit* il concetto di idea etica come totalità organica che non si contrappone ai suoi momenti. La matrice di questo modello è chiaramente l'immagine della *bella eticità greca.*

A questo fine risulta interessante in particolare il *System der Sittlichkeit* che costituisce un singolare palinsesto all'interno del quale vengono inseriti elementi teorici eterogenei e di diversa provenienza, quali "la politica aristotelica, la filosofia schellinghiana della sostanza, l'economia politica anglosassone, il giusnaturalismo moderno"[8], in un primo tentativo generale di sistema-

zione teorica dei contenuti etici. Il problema principale riconosciuto nel *System* è la presenza di una forte opzione organicistica che finisce per orientarsi in senso anti-individualista, negando il riconoscimento delle istanze avanzate dal singolo. Nel complesso atteggiamento di Hegel nei confronti del giusnaturalismo in questo testo prevale il momento della contrapposizione. L'individualità è concepita negativamente e significativamente collocata nella sfera del *crimine*. Tuttavia la peculiarità del *System* sta nel fatto che le istanze moderne che vengono negate dal generale impianto organicista sono comunque presenti e, in un certo senso, giustapposte a quelle più tradizionali. E' il caso del *sistema del bisogno* e delle relazioni economiche, che vengono inserite nell'impianto sistematico ma limitate allo "stato della rettitudine", filtrate attraverso la categoria del negativo e *neutralizzate* attraverso la sottomissione allo "stato assoluto". Il governo detiene un pervasivo potere di controllo che avvicina questo modello di Stato al fichtiano *Polizeystaat*. Questo controllo è reso necessario dalla considerazione pressoché esclusiva della sfera della società civile come fattore disgregante, che dev'essere contenuto e tenuto a bada. Il tentativo sincretistico compiuto da Hegel in questo testo riflette più la situazione storica della Germania dell'epoca, caratterizzata da opposte tensioni e dalla compresenza di istituti e fermenti relativi ad epoche diverse, che non una coerente soluzione.

Come anticipato, il passaggio dal *System* alle lezioni di *filosofia dello spirito* del 1805-1806 (con la tappa intermedia delle lezioni del 1803-1804) viene letto come un processo di decisa riabilitazione delle istanze dell'individualità, parallelo per molti aspetti al processo di rivalutazione del momento intellettuale nella filosofia teoretica. Questo si riflette in una serie di passaggi concettuali. Dal concetto di eticità si passa a quello di spirito come mediazione dinamica tra soggetto individuale e sostanza etica, dall'idea dell'annullamento dell'individualità si passa alla *Bildung* e al lavoro come forme di universalizzazione dinamica dell'individualità, dal concetto di natura etica si va verso una rapporto di opposizione dialettica fra spirito e natura, dalle *potenze* si passa alle *figure* della coscienza. *Entäusserung* e *Anerkennung* sono, accanto alla *Bildung* i nuovi meccanismi attraverso cui avviene l'universalizzazione della singolarità. La tesi dell'autrice è che vi sia, a differenza di quanto sostiene Axel Honneth un progressivo potenziamento del meccanismo del riconoscimento attraverso le varie stesure jenesi. Solo nelle lezioni del 1805-1806 il dispositivo del riconoscimento assume un autentico valore fondativo e costitutivo nei confronti dell'eticità. Questa fondazione non va però intesa in un senso giusnaturalistico e contrattualistico. L'uscita dallo stato di natura è *immanente* al movimento stesso del riconoscimento, ovvero l'atto stesso apre allo spazio dell'umano. Al tempo stesso nell'atto del riconoscere sé nell'essere-altro la coscienza supera la propria finitezza.

Un altra importante evoluzione riguarda la sfera dell'economico. La comprensione dell'economia capitalistica appare più sviluppata nelle lezioni del 1805-1806 ed è inteso più a fondo il dispiegarsi degli effetti del lavoro astratto e della divisione del lavoro nel loro potere costitutivo nei confronti della società. Gli effetti negativi dell'organizzazione capitalistica della società non vengono minimizzati. Tuttavia la società civile e l'insieme delle relazioni economiche non sono più un principio di disgregazione che va contenuto, ma vengono inseriti nel cuore del processo di soggettivazione e di costituzione della società attraverso concetti centrali come lavoro, diritto e proprietà.

Complessivamente il libro, che si pone il difficile compito di *ripercorrere* un tratto classico di filosofia hegeliana, già oggetto di innumerevoli interpretazioni, riesce nell'intento in maniera brillante e mai banale. Il rischio di "sfondare porte aperte", evocato nella Premessa citando Bobbio, non viene mai sfiorato. Al di là delle grandi linee a cui inevitabilmente ci siamo dovuti limitare, parte del piacere della lettura sta anche nelle soluzioni interpretative di dettaglio che l'autrice escogita e nell'articolata discussione della letteratura critica.

Ciò che è più in generale apprezzabile è il tentativo di non limitarsi ad un lavoro erudito, ma, scegliendo di confrontarsi con determinate interpretazioni e privilegiando determinati temi, di porre implicitamente la questione del rapporto di Hegel con la *nostra* epoca. Rispetto a questo problema, il libro di Jamila Mascat libera innanzitutto il campo da alcune immagini fuorvianti di Hegel. Attraverso la messa in evidenza degli elementi della filosofia jenese di Hegel che vanno nella direzione di un pieno riconoscimento di un ruolo positivo dell'astrazione, dell'individualità e del negativo, viene in luce l'insostenibilità di una visione del pensiero hegeliano come *totalitario* o *romantico e mistico*.

D'altra parte l'accentuazione di questi elementi, specie per quanto riguarda "l'astrazione sociale" porta a vedere dei tratti di aporeticità nel pensiero hegeliano, perlomeno allo stadio di sviluppo considerato. Il pieno dispiegamento del sistema dell'astrazione, che nella *Logica* di Jena permette un passaggio al livello della ragione, ancorché problematico e bisognoso di ulteriore approfondimento, non trova invece una ricomposizione nel campo dell'etico. E' per questo che, seguendo questa interpretazione, l'interiorizzazione dei meccanismi di riproduzione e soggettivazione propri del sistema dei bisogni all'interno del cuore stesso della *Bildung* del soggetto e dello spirito mantiene un profilo di ambiguità. Di fronte a questo la conclusione del libro[9] si mantiene aperta e richiede al lettore un supplemento di riflessione, una prosecuzione della ricerca, vada essa nella direzione dell'approfondimento della riflessione ulteriore di Hegel oppure *oltre* esso. Ma di Hegel non si dà oltrepassamento che non sia un attraversamento.

---

1. Nella *Premessa* è citato come significativo per quanto riguarda questo primo significato di astrazione il testo di R. Bodei, *Tenerezza per le cose del mondo. Sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel* in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Napoli 1981, pp. 181-216.

2. Per questo secondo significato di astrazione il riferimento è un saggio di R. Finelli, *Lo Hegel jenense versus Kant: asimmetrie e ideologie*, in M. D'Abbiero, P. Vinci (a cura di), *Individuo e modernità*, Milano 1995, pp. 9-22 in cui la critica hegeliana al concetto di astrazione viene accostata alla marxiana critica dell'ideologia.

3. "L'itinerario jenese permette di ricostruire le peregrinazioni teoretiche attraverso cui Hegel viene elaborando una concezione diversificata della funzione intellettuale, che gli consente di legittimare contemporaneamente l'annientamento dell'intelletto solo riflettente e l'integrazione di un certo intelletto critico e non dogmatico all'interno della dialettica del processo speculativo", J.M.H. Mascat, *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Lecce 2011, p. 33.

4. Ivi, p. 17.

5. "Sebbene nelle pagine della *Differenz* all'intelletto riflettente responsabile dell'astrazione Hegel contrapponga l'attività unificante della ragione, a cui è demandato il compito di sradicare dalle filosofie della riflessione il presupposto infondato del *finito assoluto* – il presupposto di un finito "sciolto" (*ab-solutus*), e come tale incondizionato – apparirà evidente nel seguito di questa esposizione come l'intento hegeliano non sia affatto quello di bandire l'intelletto dai confini della filosofia.", Ivi, p. 33.

6. Ivi, p. 152.

7. "Nella mia formazione scientifica, che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza, e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi, in forma riflessiva, in un sistema", *Hegel a Schelling*, 2 novembre 1800.

8. J.M.H. Mascat, *Hegel a Jena*..., cit., p. 242.

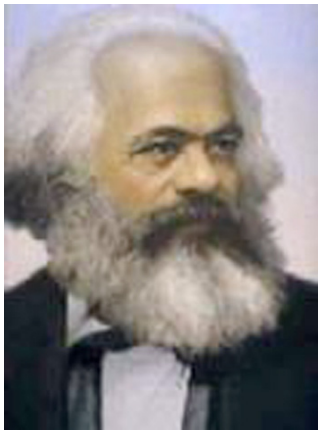
9. "Di fronte alla manifestazione di "un'astrazione più alta, una più grande opposizione e cultura", Hegel fa appello all'avvento di "uno spirito *più profondo*" adeguato ad esprimere la necessità di quell'astrazione, in modo tale che grazie al trapassare delle forme astratte della modernità all'interno del processo di autoriflessione dello spirito, la sua filosofia possa continuare a soddisfare la sempre rinnovata aspirazione *a far presa sulla vita degli uomini*, che ha attraversato l'intero percorso della meditazione jenese", Ivi, p. 344.

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Luca Basso, "Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx"

Oscar Oddi



Il rinnovato interesse verso l'opera di Marx ha suscitato anche in Italia una nuova produzione di studi critici sul complesso itinerario del pensatore di Treviri, sorta prevalentemente in ambito accademico vista la riduzione ai minimi termini, non solo numerici, delle espressioni politiche e sociali che dovrebbero averlo come riferimento. All'interno di questo filone si colloca l'ultima fatica di Luca Basso "*Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx"*, Ombre Corte, Verona, 2012, pp. 247, € 20,00. Con l'ausilio dei vari manoscritti che la nuova edizione critica delle opere di Marx e Engels (nota come Mega2) sta progressivamente mettendo a disposizione degli studiosi, Basso ripercorre alcuni snodi fondamentali del percorso marxiano tentando di proporne una lettura lontana dai tradizionali canoni. L'obiettivo prefisso è quello di tenere insieme l'oggettività dell'analisi del capitale e la politicità della soggettività di classe, rintracciando la loro relazione anche attraverso le instabilità che la caratterizzano. Per questo Basso intreccia la riflessione del *Capitale* con gli scritti storici e politici di Marx, così come respinge una lettura "logicista" del *Capitale* (si veda la scuola "logicista" tedesca, con Backhaus tra i principali esponenti, di cui è uscito in traduzione italiana, a cura di Riccardo Bellofiore e Tommaso Redolfi Riva, "*Dialettica della forma di valore*", Editori Riuniti, Roma, 2009, pp. 549), che insiste sul fatto che la riflessione marxiana non scaturisce da dati ricavabili empiricamente. Il rischio di queste interpretazioni, pur con i loro meriti (ad esempio la messa in luce del legame tra valore e denaro), è per Basso quella di fornire una visione "teoreticistica" del *Capitale*, con relativo depotenziamento della sua politicità. Tema invece per Basso cruciale perché Marx, lungi da essere un organicista, in realtà pone un problema politico di fondo che corre lungo tutta la sua riflessione, quello dell'agire in comune delle singole individualità nel loro essere differenti (come già sviluppato in un suo precedente lavoro *"Socialità e isolamento: la singolarità in Marx"*, Carocci, Roma, 2008, pp. 240). In base a questa visione respinge ogni lettura "comunitarista" di Marx. Spinto da tale convinzione Basso si concentra sui quaderni relativi agli ultimi 10 anni di vita di Marx, là dove questi abbandona il secondo e terzo libro del *Capitale* (come è noto saranno entrambi pubblicati da Engels che sistematizzò i manoscritti incompleti dopo la morte di Marx, e non è questa la sede per poter nemmeno accennare a tutta la critica, filologica e non solo, che da decenni si concentra sulle "manomissioni" engelsiane) e si getta in uno studio minuzioso di materie che vanno dalla geologia all'etnologia, dalla chimica alla matematica, all'antropologia. Basso rifugge dalla diatriba polemica sul Marx "maturo" (che alcuni separano da quello "anziano") e quello "giovane" ("l'ultimo Marx" del sottotitolo va inteso in questo quadro) convinto della "sostanziale, anche se non aproblematica e lineare, continuità nel percorso marxiano". Seguendone l'itinerario cerca allora di rinvenire le motivazioni che spingono Marx ad allargare gli orizzonti dei suoi studi. Di certo il passaggio dalle forme precapitalistiche a quel-

le capitalistiche è questione che lo impegna fino alla fine dei suoi giorni, essendo evidente come questo passaggio sia determinante per concepire quello successivo verso il comunismo. Sia nei *Grundrisse* che nel *Capitale* Marx affronta il problema. Basso nota come nei primi sia presente "un eccessivo schematismo nella convinzione secondo cui il capitalismo distrugga tutti gli elementi costitutivi delle forme precedenti, e in particolare eroda completamente gli assetti servili, sia sul piano economico sia sul piano giuridico: in realtà essi non sono mai scomparsi di scena dall'orizzonte capitalistico". L'idea forte che emerge dai *Grundrisse*, indipendentemente da questo limite, è che con il capitalismo sorge una nuova antropologia, "quasi una sorta di "mutazione genetica" dell'umanità". Nel *Capitale* il discorso si articola e sviluppa in sostanziale continuità rispetto ai *Grundrisse*, ma Basso segnala anche determinati significativi mutamenti. La questione viene problematizzata (si "complessifica" scrive Basso) non tanto rispetto al capitalismo e a quel che lo precede, ma rispetto "all'articolazione interna del capitalismo nella sua dimensione globale". I riferimenti non si limitano alla Germania, all'Inghilterra e alla Francia, ma anche a paesi capitalisticamente non avanzati (come l'Irlanda), così come sono presenti (principalmente nelle note) accenni a paesi extraeuropei (sono vari i richiami all'America del Sud). Allargando l'orizzonte rispetto all'Europa si capisce come non dappertutto il capitalismo si sia sviluppato in termine di assoluto superamento delle precedenti strutture sociali, in modo particolare della schiavitù, che lungi dall'essere scomparsa, risalta anzi come funzionale al suo dispiegarsi. Non può esistere una prospettiva comunista se permane la schiavitù. Basso sottolinea come intorno agli anni sessanta dell'Ottocento Marx reimposta la questione della schiavitù, rimettendo in discussione ogni valutazione di segno "progressivo" della colonizzazione, senza per questo farne discendere una subitanea saldatura con i *Postcolonial Studies*. Sulla base di queste acquisizioni Basso analizza i quaderni antropologici dove Marx si concentra su Maine e Morgan (in italiano sono usciti, in parziale traduzione, "*Quaderni antropologici. Appunti da L.H. Morgan e da H.S. Maine*, presentazione di Luigi Capograssi Colognesi, postfazione di Alfonso M. Iacono, Unicopli, Milano, 2009). Il primo, giurista che aspirava a rifondare su base storicista una legittimazione ed una teoria della sovranità politica, pensa le società antiche come derivazioni dagli ordinamenti familiari patriarcali. Le istituzioni politiche antiche sono ricostruite per linee interne, come evoluzioni di elementi più piccoli di tipo familiare e parentale. La visione del progresso sociale di Maine si basa sul fatto che sono i fattori giuridici e morali a determinare la storia. Marx lo critica per non avere compreso la crucialità dei fattori economici, e la dipendenza dello Stato dalla società. Di gran lunga più centrale è Morgan (tra i fondatori degli studi antropologici). Egli mette in dubbio l'idea del fondamento delle società moderne in un sistema di tipo patriarcale, relativizzando così le forme sociali. Marx, nota Basso, "fa propria la tesi evoluzionistica in merito al rapporto fra storia umana e storia naturale, secondo un'ottica materialistica (…). Al centro della riflessione di Morgan non sta né il singolo uomo né il singolo popolo, bensì lo stadio della cultura". Per Morgan la dissoluzione del principio di parentela costituisce la forza motrice della storia. Questo assunto, che implicitamente Marx fa suo (Engels lo farà suo esplicitamente), è in contraddizione con la tesi marxiana della transizione alla società civile. Per Marx le tribù delle comunità antiche erano nate o da gruppi parentali o da gruppi locali; la sua è una teoria generale della collettività nelle sue varie forme, non solo della parentale. Da questo excursus Basso rileva sia le continuità che le discontinuità con le precedenti tematizzazioni marxiane. Da un lato sono riprese le acquisizioni riferite alla specifica differenza del sistema capitalistico rispetto alle forme precapitalistiche, dall'altro si delinea un quadro "più mosso" del capitalismo in confronto a quanto espresso in passato. Si spiega così l'interesse per la Russia di Marx, da cui scaturisce la famosa lettera di risposta a Vera Zasulič. Il nodo fondamentale su cui ruota la corrispondenza con la

rivoluzionaria russa è se sia possibile o meno che la comune agricola russa (la *obščina*) porti al comunismo. La stesura di questa lettera da parte di Marx è sofferta e travagliata, tanto da redigere quattro abbozzi successivi, molto più estesi, nota Basso che ha studiato con attenzione la genesi di essa, della versione poi spedita, dove è assente l'intera argomentazione contenuta nell'abbozzo. Qui Marx mette in luce l'ambivalenza della comune russa e il suo duplice possibile sbocco: il prevalere dell'elemento della proprietà privata sull'elemento collettivo o l'inverso. Fondamentale è comprendere quale delle due opzioni possa prevalere senza idealizzare l'elemento comunitario (Basso ribadisce più volte la totale alternatività del pensiero di Marx da ogni tentazione organicista, tutto teso invece alla realizzazione individuale, e questa è una acquisizione assolutamente determinante e del tutto condivisibile, forse però una riflessione ulteriore può risultare utile perché l'equazione tra visione comunitaria, il cui significato può essere sviluppato fuori da quello dal sapore regressivo che pure storicamente lo ha sovente contraddistinto, uguale organicismo contro realizzazione delle libere individualità, non è appunto una formula matematica indiscutibile, tanto che vi è chi sta lavorando su una ipotesi, sorgente sempre dentro l'orizzonte del "cantiere aperto" del corpus marxiano, che leghi sviluppo delle potenzialità individuali all'interno della comunità, in un intreccio in cui l'una necessita dell'altra per emergere e viceversa, si veda lo stimolante testo di Costanzo Preve *Elogio del Comunitarismo*" Edizioni Controcorrente, Napoli, 2006, pp. 268) e tenendo nel dovuto conto come in Russia non sia presente un "assetto" democratico. Per questo Marx segnala alla Zasulič come nel *Capitale* non si prevede né si esclude il possibile passaggio dalla comune russa al comunismo. Tale potenzialità ha però bisogno dell'irrompere della politica, poiché il problema non sembra risolversi sul piano teorico. Solo una rivoluzione russa, nei giusti tempi, può "salvare" la comune russa. Non si deve infatti dimenticare, e Basso lo fa giustamente notare, come Marx, le cui condizioni di salute si fanno sempre più precarie, stia cercando in quei frangenti di dare supporto alla nascita del primo gruppo "marxista" russo, facendo una scommessa politica nei riguardi della Russia. Al di là delle situazioni storiche contingenti, si ha l'ennesima dimostrazione, seguendo il filo del ragionamento di Basso, di come gli "orizzonti" geografici di Marx si fanno più vasti con conseguenti valutazioni più problematiche di paesi, come la Russia, su cui in particolare Marx nei suoi ultimi anni concentra la sua attenzione, rispetto ai primi suoi scritti, facendo però attenzione a non giungere ad una esaltazione della Russia, basandola poi tutta sulla lettera alla Zasulič, che, come visto, aveva anche determinate ragioni politiche. Seguendo queste riflessioni marxiane Basso rintraccia l'emergere della dimensione comune (*Gemeinwesen*) come vera posta in gioco, aperta a sviluppi imprevedibili, rimarcandone l'ambivalenza. Urge però una sua storicizzazione per impedire che tale concetto si configuri come "una sorta di astratto assunto metafisico" o come una "codificazione di uno stato di cose". Così Basso analizza le parti del *Capitale* in cui si descrive la genesi dell'accumulazione capitalistica dove si rimarca il carattere di separazione individuale, che diviene un elemento strutturale dell'accumulazione stessa (importanti le pagine in cui Basso descrive il rapporto di Marx con le macchine, dove emerge come il suo referente polemico non sono le macchine di per sé, ma l'uso capitalistico di esse, che non è l'unico possibile). La proprietà privata si oppone al libero sviluppo individuale, dato che risulta funzionale alla logica di dominio, allo sfruttamento del capitale sulla forza – lavoro. Riemerge la questione dell'alienazione, argomento che ha riempito intere biblioteche. Si è già detto come Basso rifugge dalle classificazioni e differenzazioni tra il Marx giovane e quello maturo, ed anche sul problema dell'alienazione, come in realtà su ogni incrocio controverso della riflessione marxiana, rifiuta le "storiche" polarizzazioni, in questo caso, quella tra umanismo – antiumanismo. Dopo avere ribadito che quel che distingue l'impostazione di Marx, almeno dall' *Ideologia tedesca*, è la destrutturazione della

filosofia ma senza negare "la necessità di un'articolazione complessiva della riflessione", Basso afferma che il concetto di alienazione da un certo punto in poi, perde la base ontologica che aveva nei primi testi, particolarmente nei *Manoscritti economico – filosofici del 1844*. Non si ragiona più sulla natura umana, sull'essenza dell'uomo negata dal processo storico; ora, appunto già nell'*Ideologia tedesca*, non è più al centro l'uomo come ente generico (*Gattungswesen*) ma gli "individui reali nella determinatezza del loro agire, all'interno degli ambiti sociali e politici nei quali si muovono, e non sulla base di un presupposto non fondato" (un diverso modo di vedere la questione natura umana è quella di considerare la sua storicità, quindi nessuna presupposizione, come caratteristica dell'uomo, non in quanto uomo astratto ma come ente naturale generico che è inscindibilmente naturale e sociale. Questi si aliena non appunto rispetto ad una sua origine ma rispetto alle sue possibilità ontologiche e antropologiche che il modo di produzione capitalista impedisce di sviluppare. Su questa ipotesi si veda di Costanzo Preve *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 234, e *Storia critica del marxismo. Dalla nascita di Karl Marx alla dissoluzione del comunismo storico novecentesco*, introduzione di Andrè Tosel, La Città del Sole, Napoli, 2007, pp. 312). Per Basso l'umanesimo del Marx dei primi scritti in realtà, pur affetto da vari limiti, era già proteso a ridurre ogni elemento essenzialistico, "configurandosi come un umanismo concreto, consistente nel *conatus* verso la realizzazione delle capacità e delle facoltà individuali. Era già presente uno "scarto" nei confronti di Feuerbach in quanto il *Gattungswesen* era immerso negli specifici rapporti politici e sociali, e non si delineava quindi come un'ipostasi astratta. Così non si tratta di basare il discorso sull'alienazione oppure di rifiutarlo completamente, dato che per Basso l'alienazione in Marx viene sempre più "svuotata" da un punto di vista ontologico, dentro un'ottica materialistica. Non più l'allontanamento da una presunta essenza umana, ora il centro del ragionamento è lo sfruttamento del capitale sulla forza – lavoro, con la logica di separazione cha la sottende. Nel *Capitale* il concetto di alienazione trova per Basso una originale riformulazione grazie all'analisi del feticismo delle merci, a indicare il fatto che il processo economico viene considerato naturale, come se appartenesse alla struttura delle cose e non a una determinata azione sociale di dominio. Grazie al feticismo delle merci il modo di produzione capitalista mostra i suoi segni distintivi: il travestimento, l'apparenza, l'opacità, il carattere illusorio e mistificatorio, che non vuol dire però pura irrealtà o semplice mistificazione, ma un loro sottile gioco di rimandi. Ma questo non basta. Per Marx, continua Basso, non si tratta solo di creare una critica teorica, bisogna che la riflessione sfoci nella politica, nello sforzo della trasformazione rivoluzionaria, che penetri dentro le fratture del sociale denotandone la non tenuta. Uno "scambio" tra conoscenza della realtà e suo mutamento. Irrompe il problema della classe, della sua costituzione, organizzazione e prassi politica, temi affrontati nell'ultimo capitolo del volume. Interessante e meritevole ad avviso di chi scrive di ulteriore riflessione è l'osservazione di Basso sul fatto che nel *Capitale* quasi mai è citato il proletariato ma al suo posto compare sempre la classe operaia. Ciò apre una serie di questioni cruciali rispetto alla classe "universale", presunta portatrice intrinsecamente del rivoluzionamento del modo di produzione capitalista (poiché la coincidenza o meno del concetto "filosofico" di proletariato con quello "sociologico" di classe operaia, su cui lo stesso Marx oscilla, non è innocente; si gioca qui la partita decisiva del se, e come, quella classe "universale" sia concepibile e chi la "incarni" nella materialità della storia, il che comporta riconsiderazioni profonde su vari piani, da quello filosofico a quello storico, da quello economico a quello antropologico per arrivare ai territori propri della psicanalisi), che Basso risolve solo dall'angolo visuale del nesso necessario classe operaia – lotta di classe – movimento operaio, in parte perché, seppur in modo problematico, non sembra mettere in dubbio la capacità "intermodale" della classe operaia, in parte perché intento,

CONSECUTIO TEMPORUM
Rivista critica della postmodernità

Numero 4

Etienne Balibar, "Gli orizzonti della cittadinanza"

Giovanni Campailla

Pubblicato in Italia nel giugno 2012 dalla Bollati Boringhieri con la traduzione di Fabrizio Grillenzoni, *Cittadinanza* è un'importante riflessione su questa categoria chiave della filosofia politica, che Étienne Balibar compie interrogandosi sulle esclusioni dalla cittadinanza che fanno da sfondo alla crisi attuale del neoliberismo e sulle nuove cittadinanze che premono sulla scena globale.

Esaminandone la genealogia, Balibar comincia dal significato che i greci antichi conferivano al termine *politeía*: cioè, la distribuzione delle funzioni amministrative e di governo ai membri di una comunità aventi tutti uguale potere deliberativo in quanto titolari del diritto di cittadinanza. È noto come una simile coincidenza di società civile e Stato, poi irrevocabilmente sciolta dal pensiero moderno, venisse mantenuta solo attraverso dure esclusioni e limitazioni. Ma è proprio per tale motivo che essa costituisce il punto di partenza per qualsiasi analisi relativa alla complessa istituzione della "sovranità del popolo". Riferendosi infatti a Jacques Rancière, l'autore osserva come la fondazione di ogni comunità proceda necessariamente per una ripartizione degli spazi decisionali che relega una parte di se stessa allo statuto di «senza-parte»; parte – in altre parole

– simultaneamente interna (perché la sua esistenza legittima la posizione di dominio di un'altra determinata parte sociale) ed esterna (perché esclusa dalle deliberazioni) alla *polis*.

«Questo», dice Balibar, «è il prezzo da pagare per la realizzazione del consenso invece del conflitto»: ossia, di una società unitaria e compatta in cui non emerga la divisione che al suo interno pur sempre permane. È per questa via, in effetti, che il Settecento e l'Ottocento identificano la cittadinanza con la nazionalità, lasciando allo Stato il compito di organizzare una separazione netta tra chi possiede la capacità di comandare e rappresentare la volontà popolare, e una massa incompetente per occuparsi degli affari pubblici.

Tuttavia, in questa stessa epoca, tale posizione si scontra con il suo polo diametralmente opposto, l'insurrezione, la quale, riutilizzando il medesimo presupposto che le Dichiarazioni borghesi al contempo ammettono e negano, l'egalibertà, fa apparire l'altro volto della cittadinanza. Ovvero, che la cittadinanza, per esistere, non può non essere sociale.

Sono questi due aspetti, secondo Balibar, a determinare lo Stato novecentesco, che egli definisce «nazional-sociale» poiché caratterizzato, a suo parere, dal compromesso tra le classi subalterne e quelle dominanti. È chiaro quanto questo compromesso abbia moderato e relegato in un futuro lontano il sogno d'emancipazione ottocentesco. Però, benché non lo si noti mai abbastanza, quel compromesso conservava la potenza ineliminabile del popolo, e la sua capacità di orientare, se non le agende di governo, perlomeno un processo di democratizzazione della società.

La rivoluzione tatcheriana e reaganiana degli anni Ottanta, invece, ha rotto il compromesso, spostando definitivamente il campo di intervento politico dalle questioni relative al lavoro (alle quali rimangono legate simbolicamente le rivendicazioni dei diritti) a quelle di tipo riproduttivo – la famiglia, la cultura, i servizi pubblici; e generando quei fenomeni di «assoggettamento» o di «servitù volontaria» che hanno dominato gli studi del pensiero critico dell'ultimo Novecento. È così che inizia, come sostiene Balibar confrontandosi con l'analisi di Wendy Brown, la «de-democratizzazione» di quei paesi occidentali che fino a pochi anni fa pretendevano di "portare la democrazia" in Medio Oriente e che, ciononostante, favorivano (e favoriscono) al proprio interno una massiccia elitizzazione delle pratiche deliberative.

La questione, a ben vedere, è tutt'altro che semplice e Balibar ci offre al riguardo un importante spunto di riflessione. Secondo Balibar non c'è cittadinanza senza democrazia, anche se a venire meno negli ultimi trent'anni sarebbe stato proprio questo nesso fondamentale. Infatti, per il filosofo francese, che su questo punto segue le analisi di Miguel Abensour, di Chantal Mouffe e di Jacques Rancière, la democrazia non si riduce al regime parlamentare o alla razionalità comunicativa, rappresentando piuttosto un equilibrio instabile tra l'istituzione e il conflitto, che, confondendo gli spazi prestabiliti, riconfigura gli assetti e i soggetti della cittadinanza. Questa è la ragione della polemica che egli ingaggia con Rawls e Habermas. L'idea, professata da questi ultimi e da tutto il pluralismo liberale, della necessità di mettere delle regole argomentative al conflitto affinché si risolva in azioni propositive, ha affiancato e rafforzato ulteriormente la *trasformazione* delle contraddizioni sociali nel consenso verso l'ordine dominante: la discussione regolata tra le parti, nel momento in cui eccede le convenzioni fissate, elimina gli elementi che la costituiscono e non permette l'emergere delle nuove cittadinanze.

È una prospettiva feconda e coraggiosa quella di Balibar, tanto da riuscire in effetti a far luce sullo stato della democrazia nei nostri paesi occidentali. Non serve a nulla blaterare su una maggiore partecipazione popolare oppure lamentarsi dell'indifferenza dei lavoratori o degli studenti di oggi rispetto a quelli di ieri, se poi si accetta come un mantra che il dibattito politico debba inserirsi nell'ordine costituzionale e contenersi nelle norme del *politically correct*. Un ordine unitario qualsiasi, in quanto tale, non può far altro che stabilire continuamente nuove fron-

tiere della cittadinanza. È questa la lezione della *polis* greca: restringere lo spazio della cittadinanza per conferire ad ognuno dei suoi partecipanti un peso uguale agli altri. Tuttavia, è del tutto evidente come un simile restringimento, in un mondo sempre più allargato qual è quello odierno, vada incontro, più che in epoca antica, a nuove esclusioni sotto la forma non solo di divisioni di classe, ma anche e soprattutto di razzismo. La realtà con cui bisogna fare i conti è pur sempre la divisione o partizione sociale: è per questo che non bisogna cedere alle lusinghe del consenso e bisogna, al contrario, rilanciare il conflitto.

Tale sembra essere la tesi proposta dall'autore, il quale parla di «democratizzazione della democrazia», facendo proprio il motto di Bernstein «lo scopo finale è nulla, il movimento è tutto» ed enunciando che l'unica via d'uscita da un potere tanto oppressivo da chiudere lo spazio a qualsiasi politica d'emancipazione, sia l'emergere di «atti di cittadinanza» capaci di riaffermare quei diritti universali della modernità che durante gli ultimi decenni sono stati ridotti a macerie.

Il punto essenziale del discorso di Balibar è però il seguente. Egli si accorge che parlare di cittadinanza e a fortiori farne una genealogia non serve soltanto a ripercorrere l'annosa diatriba tra consenso e conflitto, o a chiarire il significato del termine democrazia. Serve anche a valutare gli orizzonti della cittadinanza nell'epoca della globalizzazione e dei *social network*. Quale cittadinanza prospettare allora per l'Europa? Balibar non ci dà una risposta risolutiva a questa questione. E forse il merito del suo libro, interrogandosi sulle aporie della cittadinanza attuale, è paradossalmente proprio quello di suscitare queste domande e di non dare affatto una risposta prescrittiva che dica una volta per tutte quale sia la strategia giusta da seguire. Egli fa ciò che dovrebbe fare un intellettuale: polemizza, esamina, rivede le vecchie categorie politiche, suscita problemi che vengono messi in secondo piano da altri, senza imporre alcun paradigma unico di lotta e lasciando alle pratiche di affermazione della cittadinanza la capacità di ridefinirne il concetto. Ma questo atteggiamento è probabilmente anche rivelatore di qualcosa di più profondo: le istituzioni europee non sembrano affatto poter recepire le nuove cittadinanze conflittuali, anzi pare si indirizzino verso direzioni totalmente opposte. Tuttavia, malgrado ciò, un ripiegamento sulla dimensione nazionale non può che essere disastroso, e quindi è urgente, oggi più che mai, ripartire da una nuova ipotesi costituente, che per il filosofo francese è possibile riformulare tornando al presupposto dell'egalibertà.

www.consecutio.org